

# **REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA**

Belém, n. 6, julho/dezembro, 2014



## **GPEM - Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero**

### **Coordenação**

Maria Luzia Miranda Álvares ( UFPA)

### **Conselho Científico**

Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA); Alda Britto da Motta (UFBA); Ana Alice Alcântara Costa (UFBA); Benedita Celeste de Moraes Pinto (UFPA); Cecília Sardenberg (UFBA); Celecina de Maria Sales (UFC); Cristina Donza Cancela (UFPA); Denise Machado Cardoso (UFPA); Eunice Ferreira dos Santos (UFPA); Gema Galgani Esmeraldo (UFC); Glória de Lourdes Rabay (UFPB); Hildete Araújo (UFF); Jorge Lyra (UFPE); Jussara Reis Prá (UFRGS); Iraíldes Caldas Torres (UFAM); Luanna Tomaz de Souza (UFPA); Margarete Edul Lopes (UFAC); Maria Ângela D’Incao (UNESP); Maria Angelica Motta-Maués (UFPA); Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA); Maria de Nazaré dos Santos Sarges (UFPA); Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA); María Rosal Nadales (Universidad de Córdoba/Espanha); Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla/Espanha); Scarleth Yone O’hara Arana (UFPA); Telma Amaral Gonçalves (UFPA).

# REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA

Belém, n. 6, julho/dezembro, 2014

## Editoras

**Maria Luzia Miranda Álvares** é Professora Associada 3 (IFCH/UFPA); graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Planejamento do Desenvolvimento/NAEA e doutorado em Ciência Política/IUPERJ. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em estudos eleitorais e partidos políticos, participação política das mulheres e relações de gênero. É Jornalista de “O Liberal”/PA; coordenadora do GEPEM/UFPA e coordenadora Regional do OBSERVE.

**Eunice Ferreira dos Santos** é Professora da Universidade Federal do Pará (UFPA); graduada em Letras; mestrado em Teoria Literária; doutorado em Letras (UFMG); vice-coordenadora do GEPEM e coordenadora do GT-Gênero, Arte/Literatura e Educação/GEPEM. Desenvolve pesquisa sobre a autoria feminina na história literária do Pará.

Copyright ©-2012-2014/Gepem. Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9610/ 19.02.1998.

## **STAFF EDITORIAL**

### **Edição**

Maria Luzia Miranda Álvares  
Eunice Ferreira dos Santos

### **Web Designer**

Leandro Machado de Sousa

### **Projeto Gráfico**

Eunice Ferreira dos Santos

### **Formatação Eletrônica**

Maria Auxiliadora Prado

### **Capa (criação e arte)**

André Stenico

### **Copidesque e Tradução**

Izabel Maria Silva (inglês)  
Antônio Maldonado (espanhol)  
Lilian Adriane Ribeiro (espanhol)

### **Revisão Técnica**

Eunice Santos

---

## **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) (Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)**

Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.  
- n. 6 (jul./dez., 2014). - Belém: GEPEM, 2014.

ISSN 2238-8184

1. Mulheres - Amazônia - Condições sociais - Periódicos.

CDD - 22. ed. 305.4209811

---

## **GEPEM**

Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH - Altos).  
Av. Augusto Corrêa, n.1 - Guamá - Belém/PA- 66075-110  
Fone: (91)3201-8215.

**E-mails:** [secretariagepem@ufpa.br](mailto:secretariagepem@ufpa.br); [luziamiranda@gmail.com](mailto:luziamiranda@gmail.com);  
[efsantos47@gmail.com](mailto:efsantos47@gmail.com)

**Sites:** [www.ufpa.br/projetogepem](http://www.ufpa.br/projetogepem); [www.jornaliaras.ufpa.br](http://www.jornaliaras.ufpa.br);  
[www.generonaamazonia.ufpa.br](http://www.generonaamazonia.ufpa.br)

# Sumário/Sumario /Contents

---

---

## Dossiê/Dossier

---

---

**Dossiê: Jovens Antropólogos, (Homo)Sexualidades e Expressões de Gênero, 9**

*Dossier: Jóvenes Antropólogos, (Homo)Sexualidades y Expresiones de Género*

*Dossier: Young Anthropologists, (Homo)Sexualities and Expressions of Gender*

Milton Ribeiro da Silva Filho  
Denise Machado Cardoso

**Do Receio de Existir ao Direito de Conviver: reflexões e apontamentos sobre homossexualidade masculina, geração e transformações sociais, 15**

*Del Miedo de Existir al Derecho de Convivir: reflexiones y notas sobre la homosexualidad masculina, la generación y los cambios sociales*

*From Fear of Being to the Right of Living Together: reflections and notes on male homosexuality, generation and social changes*

Gustavo Santa Roza Saggese

**As Viagens de Thelma: deslocamentos espaciais e morais na trajetória de uma mulher gay, 39**

*Los Viajes de Thelma: desplazamientos espaciales y morales en la trayectoria de una mujer gay*

*Thelma's Travels: the spatial shifts and moral changes in the life trajectory of a gay woman*

Marcio Zamboni

**Entre Fluxos e Contrafluxos, “Periferias” e “Centros”:  
descentralizando sociabilidades homossexuais na cidade de São Paulo, 63**

*Entre Flujos y Contracorrientes, “Periferias” y “Centros”: la descentralización de las sociabilidades homosexuales en la ciudad de São Paulo*

*Between Flows and Counter-Flows, Outskirts and Downtown Areas: decentralizing homosexual sociabilities in the city of São Paulo – Brazil*

Ramon Pereira dos Reis

Ativistas, Artistas e Queers no Sul Global: ainda nas margens do *Mujeres Al Borde*, 91

*Activistas, Artistas y Queers en el Sur Global: todavía en los márgenes de Mujeres Al Borde*

*Activists, Artists and Queers of the Global South: still at the borders of Mujeres Al Borde*

Glauco B. Ferreira

“Nós Somos uma Família”: amizade, solidariedade e proteção em um grupo de homens homossexuais mais velhos, 117

*“Somos una Familia”: la amistad, la solidaridad y la protección de un grupo de hombres gay mayores*

*“We are Family”: friendship, solidarity and protection within a group of older gay men*

Thiago Barcelos Soliva

Prazeres Incômodos: trajetórias de negros no universo do homoerotismo virtual, 147

*Placeres Incómodos: trayectorias de negros en el mundo del homoerotismo virtual*

*Inconvenient Pleasures: trajectories of black men in the world of virtual homoeroticism*

Gibran Teixeira Braga

Como Encontrar um “Gueto Gay”: possibilidades analíticas de uma expressão controversa, 165

*Cómo Encontrar un “Gueto Gay”: posibilidades de análisis de una expresión polémica*

*How to Find a “Gay Ghetto”: analytical possibilities of a controversial expression*

Bruno Puccinelli

“Eu Sou a Filha da Chiquita Bacana...” notas antropológicas sobre a Festa da Chiquita em Belém do Pará, 183

*“Yo Soy la Hija de Chiquita Bacana...” notas antropológicas sobre la Fiesta de Chiquita en Belém-PA*

*“I Am the Daughter of Chiquita Bacana ...”: anthropological notes about the ‘Festa da Chiquita’ party in Belém, the capital city of Pará, in the Amazon Region of Brazil.*

Milton Ribeiro da Silva Filho

**“Meninos não Choram” e a Experiência Transexual nas Fronteiras de Gênero, Sexualidade e Machismo, 213**

*“Los Niños no Lloran” y la Experiencia Transexual en la Frontera de Género, Sexualidad Y Machismo*

*“Boys Don’t Cry” and a Transexual Experience on the Edge of Gender, Sexuality and Machismo*

**Guilherme R. Passamani**

---

---

***Multiplicidade/Multiplicidad/ Miscellaneous***

---

---

**Maternagem e Trabalho em Aline Paim: a espada e a rosa de Catarina, 231**

*Maternaje y Trabajo en Aline Paim: la espada y la rosa de Catarina*

*Mothering and Work in Aline Paim: the sword and the rose of Catarina*

**Margarete Edul Prado de Souza Lopes**

**Livros de Leitura para Meninas no Século XIX, 245**

*Libros de Lecturas para Niñas en el Siglo XIX*

*Reading Books for Young Ladies in the Nineteenth Century*

**Maricilde Oliveira Coelho**

**Francisca Izabel Pereira Maciel**

**Narrativas Culturais e as Identidades de Gênero em Moçambique, 259**

*Narrativas Culturales y las Identidades de Género en Mozambique*

*Cultural Narratives and Gender Identities in Mozambique*

**António Domingos Braço**

---

---

***Entrevista/ Interview***

---

---

**Maria Cristina Alves Maneschy, 275**

Universidade Federal do Pará – Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre Mulher e Relações de Gênero (GEPem/UFPA) – Coletivo Internacional de Apoio aos Trabalhadores da Pesca (ICSF).

**NORMAS DE PUBLICAÇÃO, 284**



## Dossiê: Jovens antropólogos, (homo)sexualidades e expressões de gênero

*Dossiê: Jovens antropólogos, (homo)sexualidades e expressões de gênero*

*Dossiê: Jovens antropólogos, (homo)sexualidades e expressões de gênero*

Milton Ribeiro da Silva Filho  
Denise Machado Cardoso

A Antropologia, como disciplina científica e como prática, sempre esteve interessada no estudo da diferença, da diversidade cultural. Desde o início, ela é atravessada pela dimensão do choque cultural e das desigualdades geradas por ele. Essa constatação vem da premissa de que todo fazer científico pode criar processos de desigualdades quando mediados por relações de forças verticalizadas. E assim foi no início da Antropologia, quando esta, mediada pelo colonialismo e pelo imperialismo construiu uma visão dos “nativos” (ou para ser mais atual, dos “interlocutores”) como sujeitos diferentes, estranhos, atrasados, portanto, desiguais. O processo reflexivo que se dá posteriormente no interior desta disciplina permite entender o quão complexos são os grupos sociais, ou de que forma eles interagem, representam e experimentam suas práticas culturais especificamente no dinâmico contato entre realidades e propostas distintas.

---

**Milton Ribeiro da Silva Filho** é Doutorando em Ciências Sociais/Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará; Mestre em Ciências Sociais/Antropologia e Graduado em Ciências Sociais/Ciência Política (UFPA). Militante do Grupo Orquídeas. Pesquisador do Grupo NOSMULHERES e do Grupo de Estudos sobre Crianças, Infâncias e Juventudes. Colaborador do Pet/GT/CS. Membro do Grupo de Estudos sobre Mercados Populares.. E-mail: [millor\\_ufpa@hotmail.com](mailto:millor.ufpa@hotmail.com)

**Denise Machado Cardoso** é Doutora em Desenvolvimento Socioambiental pelo Programa de Pós-Graduação do Trópico Úmido (PDTU/ NAEA/UFPA). Realizou estágio doutoral na Universidade do Algarve/Portugal. Atua como pesquisadora do Laboratório de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e como membro do Comitê de Ética em Pesquisa, ambos da UFPA. É coordenadora do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem (Visagem), membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre Mulher e Gênero(GEPEM), Vice-Coordenadora do Grupo de Pesquisa NOSMULHERES e Consultora Ad Hoc no Programa Pró-Equidade de Gênero da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. [denise@ufpa.br](mailto:denise@ufpa.br)

---

Na questão de gênero, a Antropologia conta com um arsenal interessante, que já nasce nas escolas clássicas, como a culturalista norte-americana, via Margareth Mead, aluna de Franz Boas, que marca a diferença entre a cultura ocidental e a oriental ao examinar as formas de comportamento e socialização de crianças e adolescentes, em Samoa, considerando as “diferenças sexuais” ou, no seu estudo mais conhecido, observar padrões de “temperamento” com base em posturas tribais construídas socialmente e que diferenciariam (ou não) homens e mulheres. Neste caso, marcando a diferença no sistema “sexo/gênero” – pensado posteriormente por autoras feministas como Donna Haraway.

Neste contexto, a perspectiva construcionista, influenciada pela leitura de Simone de Beauvoir sobre o tornar-se mulher, acabou dominando o campo de estudos, pois a dimensão cultural foi/é tida como uma das principais explicações antropológicas para a diferença e a desigualdade construídas entre homens e mulheres estabelecidas segundo padrões culturais específicos, como no caso da sociedade brasileira.

O fazer antropológico e seu principal método, a etnografia, contribuíram para estabelecer um paradigma nos estudos de gênero – nomeados assim na década de 1970 –, pois foi a partir dele que as experiências puderam ser visibilizadas e evidenciadas. Ou seja, de que maneira as pessoas vivem como mulheres e homens, de que forma esse *tropos* é disseminado, como se aprende a ser “homem” e “mulher”. Alcançando, portanto, um nível de relativismo cultural ainda não experimentado por autores clássicos, como as próprias Margareth Mead e Ruth Benedict, mencionadas acima, mas também Bronislaw Malinowski, que estudará as questões sobre a sexualidade, por exemplo, através da *vida sexual dos selvagens*. Porém, é importante salientar que a centralidade da discussão neste autor não é a identidade sociossexual dos nativos, mas os sistemas de regras que compunham o parentesco e o casamento, ou os tabus relacionados a essas estruturas.

No caso brasileiro, os estudos de gênero e sexualidade na Antropologia, começam a ser conformados ainda nos primeiros anos do

ensino formal de Ciências Sociais no país (década de 1930), mas ainda voltados à questão das mulheres – centralidade que irá marcar a diferença, posteriormente construída, sobre os estudos de mulheres e os estudos de gênero (notando-se, por exemplo, a ausência de estudos sobre homens e masculinidades). Depois desenvolve-se e acaba se conformando como um campo autônomo de estudos, inclusive, sendo articulado como reflexão nas três áreas das Ciências Sociais: Sociologia, Antropologia e Ciência Política.

No que tange às dimensões das sexualidades, e principalmente das homossexualidades, pesquisas realizadas ainda na década de 1950 no Brasil e depois com mais ênfase a partir de 1970, evidenciam as diversas formas de sociabilidades criadas por homens e mulheres homossexuais, tangenciando relações de classe, lugar de origem e grupo de *status*. A partir dos anos 1980 e 1990 há uma intensificação de estudos sobre as homossexualidades. Porém, os diálogos acentuarão as dinâmicas citadinas urbanas e a maneira como essas experiências homossexuais podem ser consideradas a partir de diversos eixos de diferenciação, como gênero, classe, cor/raça, geração, lugar de origem, em detrimento de uma análise nas sociedade de pequena escala ou no âmbito rural, por exemplo.

Com a ideia de apresentar o debate atual dos estudos de/sobre (homo)sexualidades e expressões de gênero este dossiê escalou um time de jovens pesquisadores que estão em articuladxs no que chamamos de “quinta geração de pesquisadores de/sobre sexualidades”. Numa breve genealogia, os pioneiros são relacionados às décadas de 1960 e 1970, quando estes estudos alçaram outros patamares na Antropologia Brasileira; sem, no entanto, esquecer o pioneirismo de José Fábio Barbosa da Silva, que escreve ainda na década de 1950 o primeiro estudo sociológico sobre a temática. Na década seguinte, se formam os pesquisadores da segunda geração – a partir de 1980. Na década de 1990 aparecem os pesquisadores da terceira geração. E nos anos 2000 se formam os pesquisadores da quarta geração. A partir de 2010, surge uma nova geração, (auto)denominada de quinta, que está em fase de formação acadêmica ainda. Esta última geração

é marcada por uma articulação nacional, de norte a sul, literalmente; ainda não vista nas gerações anteriores, quando o eixo era articulado a partir do sul-sudeste e que se estendia até o nordeste, com algumas exceções. No entanto, estes encontram-se articulados às gerações anteriores, da pioneira à quarta geração, que se doutorou na década passada, seja na condição de orientandos destes ou a partir das redes de pesquisadores que se articulam nos encontros científicos no Brasil ou fora dele.

Assim, este dossiê comporta temas que se assemelham, mas que se distanciam entre si em razão do recorte do objeto e da proposta metodológica. Embora, quase todos utilizem a etnografia como empreendimento principal nas buscas por representações sociais sobre as expressões de gênero e (homo)sexualidades. Os temas são os mais diversos, como foi proposto na chamada. E assim apareceram artigos que se debruçam sobre a produção de sujeitos, do discurso, de moralidades por meio de eixos de diferenciação como gênero, cor/raça, classe, lugar de origem, geração, idade, nacionalidade dentre outros e ainda pelas vias dos desejos, afetos, direitos, parentescos, políticas, artes e festas.

E, então, temos produções novas, de recém-mestres e doutorandos, mas que já contam com larga experiência acadêmica: fazendo pesquisa, em universidades federais (como UFPA, USP, UFRJ, Unicamp, UFRGS), nos programas de pós-graduação na área das Ciências Sociais (como PPGSA – do Pará e do Rio de Janeiro –, PPGAS – de São Paulo e do Rio Grande do Sul –, PDCS – de Campinas); e/ou produzindo trabalhos para os eventos acadêmico-científicos; e/ou organizando grupos de trabalho e fóruns nestes mesmos eventos; e/ou ensinando Ciências Sociais em instituições públicas e privadas; e/ou fazendo militância acadêmica nos congressos, nas ruas, nas universidades, na internet, nos espaços de discussão governamentais ou não, nos movimentos sociais.

\*\*\*

O artigo que abre o dossiê é o de Gustavo Saggese e sua contribuição para a temática da geração, tendo como interlocutores

“homens de meia-idade”, aliada às discussões sobre homossexualidades masculinas. O campo é São Paulo e o problema se dá em torno das transformações sociais na sociedade brasileira acontecidas nos últimos trinta anos. A investigação e suas reflexões surgem em torno, por exemplo, das dinâmicas estabelecidas com os “mais novos”. O segundo texto é de Marcio Zamboni que analisa a trajetória de uma mulher gay das camadas altas paulistas. As conclusões do autor surgem das relações estabelecidas por essa mulher no âmbito do trabalho e dos relacionamentos afetivos e sexuais que ajudam a entender as escolhas, os projetos e as realizações desta geração de mulheres. O terceiro e o quarto artigos, de autoria de Ramon Reis e de Glauco Ferreira, discutem as relações entre “centro” e “periferia” com base em experiências etnográficas distintas. O primeiro se detendo sobre os fluxos e contra-fluxos de homossexuais na cidade de São Paulo, com o objetivo de entender as circulações desses sujeitos no “centro antigo” da cidade e nas zonas marginais da capital paulista. E o segundo apresenta dois coletivos de artistas *queer* – o *Queer Women Of Color Media Arts Project* (QWOCMAP), sediado nos EUA, e o *Mujeres Al Borde*, da Colômbia – na tentativa de compreender as relações entre arte e ativismo político, assim como discutir as relações “centro/periferia”, com base na referência sobre a produção audiovisual no norte e sul globais. No quinto artigo, temos Thiago Soliva, que etnografou a Turma OK, do Rio de Janeiro: coletivo de homens homossexuais fundado em 1961. Os objetivos do autor estavam relacionados aos processos de proteção e solidariedade estabelecidos entre os membros do grupo, principalmente, com a construção do sentido de “família” criado por eles. O sexto artigo traz a reflexão de Gibran Teixeira sobre os sentidos atribuídos aos homens homossexuais negros em ambientes virtuais. Este autor percebeu as formas de rejeição e objetificação, assim como a conformação de estereótipos de raça e masculinidades, atribuídas a estes homens; numa releitura da dinâmica que envolve os corpos negros como potências sexuais. No sétimo artigo, apresentamos Bruno Puccineli e sua análise sobre os usos da noção de “gueto gay”. Este critica as formas como esse termo tem sido incorporado por outros autores, quase sempre numa perspectiva de naturalizar a categoria em seus aspectos descritivos. O oitavo texto traz

a contribuição de Milton Ribeiro sobre a Festa da Chiquita, como lugar de desordem e “do babado” durante o Círio de Nazaré, em Belém-PA. A ideia é mostrar um panorama mais geral da festa e seu mito de origem e apresentar o resultado de um primeiro encontro etnográfico com este objeto de pesquisa. Para o nono artigo, trouxemos Guilherme Passamani para apresentar as reflexões sobre transexualidade masculina com base no cinema, analisando o filme *Meninos não choram* (1999). O autor está interessado em estabelecer as conexões entre cinema e sexualidade e a construção social do desejo da personagem Brandon Teena.

\*\*\*

Mediante essa miríade de temas, trajetórias e experiências, é possível articular todos os textos em torno de um objetivo comum: refletir sobre a construção de sujeitos socialmente invisibilizados, sujeitos dissidentes. Seja à conta de sua sexualidade e/ou expressão de gênero, mas que reivindica, grita, luta, confronta e articular outras formas de existência. Sujeitos que estão vivendo suas vidas articulando o sistema de opressão e formas de agenciamento do cotidiano. Respondendo com dúvidas e dubiedades os questionamentos de uma sociedade heterossexualmente centrada.

## Do Receio de Existir ao Direito de Conviver: reflexões e apontamentos sobre homossexualidade masculina, geração e transformações sociais

*Del Miedo de Existir al Derecho de Convivir: reflexiones y notas sobre la homosexualidad masculina, la generación y los cambios sociales*

*From Fear of Being to the Right of Living Together: reflections and notes on male homosexuality, generation and social changes*

Gustavo Santa Roza Saggese

**Resumo:** a proposta deste trabalho consiste em investigar a maneira pela qual homens de meia-idade, residentes em São Paulo, vivenciam e percebem a própria homossexualidade frente às transformações sociais ocorridas nas três últimas décadas. Neste sentido, são avaliados vários marcos como o advento da epidemia de HIV/AIDS e os pânicos morais que a doença suscitou; o surgimento das primeiras Paradas do Orgulho LGBT no Brasil; os recentes debates públicos envolvendo a legalização das uniões homoafetivas e a criminalização da homofobia. Ao mesmo tempo, problematiza o marcador “geração” e procura entender as diferenças que estes homens apontam existirem entre eles e os “mais jovens”.

**Palavras-chave:** homossexualidade, geração, transformações.

**Resumen:** el propósito de este estudio es investigar como hombres de mediana edad residentes en São Paulo viven y perciben su propia homosexualidad frente a los cambios sociales de las últimas tres décadas. En este sentido, el trabajo analiza diversos puntos de referencia, tales como la aparición de la epidemia del VIH / SIDA y los pánicos morales traídos por la enfermedad, la aparición de la primera Parada del Orgullo LGBT en Brasil y los recientes debates públicos acerca de la legalización de uniones homosexuales y la criminalización de la homofobia. Al mismo tiempo, debate sobre el matiz “generación” y busca comprender las diferencias que estos hombres apuntan entre ellos y los “más jóvenes”.

**Palabras clave:** homosexualidad, generación, cambios.

**Abstract:** this study aims to investigate the way by which middle-aged men from São Paulo – Brazil – have experienced and perceived their homosexuality in the face of social changes over the last three decades. To this end, the study takes into account several major events such as the emergence of HIV and AIDS epidemics and the resulting moral panic; the emergence of the first Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community (LGBT) Pride Parades in Brazil; and the recent public debates regarding the legalization of homoaffectionate unions and the criminalization of homophobic discrimination practices. The study also questions generation as a social marker and seeks to understand the differences those middle-aged men perceive between them and the younger generation of homosexual men.

**Keywords:** homosexuality, generation, changes.

---

---

**Gustavo Santa Roza Saggese** é Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ e Doutorando em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. É autor de: *Masculinidades, violência e homofobia*. In: Romeu Gomes (Org.). *Saúde do homem em debate*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011, p. 201-225. *Homossexualidade masculina e discriminação homofóbica*: considerações sobre dois campos de pesquisa. In: Guilherme Rodrigues Passamani. (Org.). *(Contra) pontos: Ensaio de Gênero, Sexualidade e Diversidade Sexual*. Campo Grande: Editora UFMS, 2012, p. 105-116. **Email:** [grsaggese@gmail.com](mailto:grsaggese@gmail.com)

---

---

## INTRODUÇÃO

Em junho de 1978, na edição número 2 do recém-lançado *Lampião da Esquina*<sup>1</sup>, o artista e ativista Darcy Penteadado publicava na coluna “Opinião” um artigo intitulado “Homossexualismo: que coisa é essa?”, no qual traçava uma breve retrospectiva histórica sobre tratamentos utilizados a fim de “curar” o comportamento homossexual, invalidando, sob a ótica da ciência contemporânea, sua eficácia. Diante da impossibilidade de “conversão”, os psiquiatras modernos estariam tentando, em suas palavras, “ajustar os pacientes à sua homossexualidade, o que já é tarefa difícil, considerado [sic] as barreiras da sociedade de predominância heterossexual, que tem obrigado o homossexual a viver em mutismo a sua verdade [e] o circunscrito aos limites do ‘gueto’ da tolerância coletiva” (PENTEADO, 1978, p. 2). Um pouco mais à frente, Penteadado aborda as implicações sociológicas do reconhecimento científico da homossexualidade como uma variação normal da sexualidade humana: mesmo fugindo a certa “ideologia média” que ainda veria a heterossexualidade como regra, comportamentos homossexuais não poderiam mais ser encarados como

<sup>1</sup> Idealizado por um grupo de intelectuais do Rio de Janeiro e São Paulo após um encontro com Winston Leyland, fundador da *Gay Sunshine Press*, *Lampião da Esquina* foi um jornal de circulação mensal que visava discutir assuntos relacionados ao universo homossexual da época. Encerrou suas atividades em 1981, com 37 números publicados (TREVISAN, 2011). Recentemente, teve todas as edições digitalizadas pelo grupo Dignidade, que podem ser encontradas em [http://www.grupodignidade.org.br/blog/?page\\_id=53](http://www.grupodignidade.org.br/blog/?page_id=53) (Acesso em 06 de maio de 2013).

anormalidade, uma vez que as justificativas evocadas no passado pela sociedade para tal estariam “podres e desmoronando desde que a medicina e a psiquiatria não têm mais aqueles elementos que ela sempre usou para seu apoio e acomodação” (idem). Ao final, o autor defende a homossexualidade como “condição humana” e lamenta que não tenha sido totalmente desmistificada.

Pouco mais de um ano depois, em setembro de 1979, uma entrevista com Dennis Altman era publicada no mesmo jornal. De férias no Brasil, o cientista político australiano havia acabado de ceder os direitos de tradução

de seu livro *Homosexual: oppression and liberation* para o português e respondia a questões sobre sua vida pessoal e atuação política, além de opinar sobre o então incipiente movimento homossexual brasileiro. Indagado acerca do que pensava sobre as conquistas legislativas dos últimos anos em alguns países, destacava a Holanda como “exemplo” mundial e afirmava que muitos governos estariam começando a reconhecer a necessidade de adotar políticas antidiscriminatórias em relação à homossexualidade. Ao mesmo tempo, porém, concordava com o entrevistador acerca de uma suposta “tendência direitista” que tomava lugar nos Estados Unidos: embora considerasse “irreversíveis” as mudanças positivas da última década e apontasse o aparente retrocesso como “um sinal de fraqueza nos elementos conservadores que assistem à erosão de seus valores” (ALTMAN, 1979, p. 3), não deixava de reconhecer que “em condições de verdadeira tensão política e econômica isso naturalmente poderia mudar” (idem).

Passadas mais de três décadas, é impossível não verificar semelhanças entre o que estava em pauta no final da década de 1970 e as preocupações levantadas pelo que hoje é conhecido como “movimento LGBT”<sup>2</sup>, especialmente em países onde a legislação federal ainda não contempla integralmente as minorias sexuais – como é caso do Brasil. Por outro lado, se as observações elaboradas por Darcy Penteado e Dennis Altman mantêm certa atualidade, seria ingênuo reduzi-la ao resultado de uma estagnação sociopolítica. Ainda que se possa relativizar “avanços” e repudiar uma interpretação da história como sequência linear e progressiva de acontecimentos, não há como deixar de constatar as transformações significativas pelas quais os chamados “direitos sexuais” vêm passando desde que grupos como o *Somos*<sup>3</sup> começaram a reivindicar visibilidade

<sup>2</sup> Sigla internacional adotada atualmente para se referir ao movimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Discute-se, em alguns contextos, o acréscimo das letras “Q” e “I”, referentes às categorias queer/questioning e intersex, respectivamente.

<sup>3</sup> O *Somos: Grupo de Afirmação Homossexual* foi fundado em 1978 na cidade de São Paulo por intelectuais e artistas provenientes da mesma rede que deu origem ao *Lampião da Esquina*. Perdurou até 1983, depois de enfrentar “rachas” e problemas financeiros que levaram à sua dissolução. Para mais informações, ver Green (2000) e MacRae (1990).

para suas demandas. A própria sigla “LGBT” – consequência da disputa de categorias identitárias hoje unidas em prol de uma causa maior – constitui, sem dúvida alguma, expressão icônica desse processo transformativo.

A despeito do exposto acima, meu interesse analítico não reside em revisitar a trajetória do que levou à consolidação do movimento LGBT brasileiro, tarefa que pesquisadores como Facchini (2005) já executaram de maneira brilhante. Em lugar disso, tenho como proposta investigar alguns discursos de pessoas que vivenciaram, sob diferentes instâncias, modificações importantes no que concerne à experiência da homossexualidade masculina no Brasil – e mais especialmente na cidade de São Paulo – ao longo dos últimos trinta anos.

## 1. Apresentando o Campo

Quando decidi me aventurar por um tema de pesquisa relativamente semelhante ao de investigações que já havia conduzido em um passado recente, imaginei que não fosse encontrar grandes dificuldades para transitar no campo onde pretendia me inserir. De fato, tive uma entrada razoavelmente tranquila, facilitada por uma pessoa próxima, que me introduziu a uma rede de contatos proveniente de seu círculo pessoal de amigos. Desta vez, porém, dois fatores contribuíram para que a investigação adquirisse contornos menos familiares: em primeiro lugar, o fato de tê-la concentrado em São Paulo, cidade de proporções gigantescas e ainda desconhecida para um recém-chegado pesquisador carioca; em segundo,

<sup>4</sup> Aproprio-me aqui do que diz Bourdieu (1983) ao analisar a questão das estéticas de classe, definindo o habitus como um “sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto” (BOURDIEU, 1983, p. 82).

o contato com pessoas mais velhas que, embora todas oriundas de camadas médias urbanas (e, portanto, possuidoras de um *habitus*<sup>4</sup> comum ao meu universo), situavam sua experiência em um contexto temporal que correspondia apenas parcialmente ao meu próprio. Nas entrevistas que marcaram o início do trabalho de campo, em janeiro de 2011, não era incomum que fizessem menção a lugares e eventos sobre os

quais meu conhecimento não ultrapassava as referências bibliográficas utilizadas no projeto.

Minimizado o estranhamento inicial, prossegui com a expansão da rede, solicitando indicações a partir das pessoas com quem já havia conversado. Como ainda me encontrava em fase exploratória, recorri também a grupos virtuais no Facebook a fim de buscar outros contatos que se encaixassem no perfil que procurava. Ainda que poucos tenham respondido à minha solicitação, consegui, com seu auxílio, estabelecer uma rede de pesquisa relativamente sólida: além de expandi-la em termos quantitativos, encontrei conexões de amizade entre os interlocutores previamente entrevistados e aqueles que viria a conhecer a partir dos contatos na internet. Com alguns, desenvolvi uma relação de proximidade bem além das entrevistas formais e pude acompanhá-los em atividades diversas, como apresentações de coral, incursões a casas noturnas, comemorações de aniversário e jantares.

Cientes da temática que tinha por intuito explorar, era frequente que os interlocutores me confrontassem com questões relativas a minha faixa etária, meu conhecimento histórico e à visão política que possuía sobre determinados assuntos. Classificado muitas vezes como ‘jovem’<sup>5</sup>(ou até mesmo ‘bebê’), ocasionalmente tive a impressão de estar servindo como uma espécie de “porta-voz” para os mais novos, embora isso nunca tenha sido explicitamente colocado. Entre os interlocutores com menos idade (cerca de dez anos mais velhos do que eu), não percebi, na maior parte dos casos, inferências desse tipo, encontrando, talvez, menor distanciamento interpessoal. Em todo caso, considero ter havido uma dialética bastante profícua, tendo-me ajudado não só a enriquecer o campo com as informações coletadas através das conversas, como também a pensar o próprio problema de pesquisa. Se gozava, como antropólogo, de certa “vantagem epistemológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), procurei problematizá-la de maneira a não desprezar a reflexividade do discurso nativo (idem).

<sup>5</sup> A fim de melhor situar o leitor, utilizarei aspas simples para termos nativos.

<sup>6</sup> Longe de ser homogênea, contudo, tenho plena consciência de que a experiência da homossexualidade encontra-se permeada por variações individuais e limites históricos e sociais muito específicos. Por mais que este argumento tenha sido exaustivamente abordado no campo das humanidades, considero necessário retomá-lo a fim de contextualizar o lugar de onde falo e posiciono os achados que aqui reproduzo. Em que pese a importância desse marcador social da diferença no presente trabalho, esclareço que o utilizo menos como *identidade* e mais como um *denominador* de experiências em comum; isto é, como uma das muitas possibilidades de *localizar* o ponto de vista a partir do qual se experimenta e se compreende certos acontecimentos. Para uma análise apurada sobre a trajetória da identidade homossexual masculina no campo da antropologia brasileira, ver Carrara & Simões (2007).

mostrou presente com relativa recorrência à medida que fui conhecendo-os mais de perto.

Ao interpelar meus interlocutores com questões que versavam, em grande parte, sobre o pertencimento a uma determinada “geração”,

Nos primeiros diálogos travados, ainda não estava muito claro para mim quais tópicos deveriam ganhar maior destaque. Tendo um amplo leque de questões que me intrigavam, optei por permitir que os interlocutores falassem de maneira relativamente livre sobre suas vidas, discursando longamente sobre família, relacionamentos amorosos e eventuais experiências de preconceito e discriminação em virtude de sua homossexualidade<sup>6</sup>. Tornava-se patente, entretanto, a necessidade de um recorte no roteiro que viabilizasse futuras elucubrações analíticas.

Sem menosprezar a relevância de outros pontos, elegi como prioridade tentar compreender o modo pelo qual vivenciavam e percebiam a própria homossexualidade a partir de certos marcos sócio-históricos, como o advento da epidemia de HIV/Aids e os pânicos morais que a doença suscitou, o surgimento das primeiras Paradas do Orgulho LGBT no Brasil e os recentes debates públicos envolvendo a legalização das uniões homoafetivas e a criminalização da homofobia. Em acréscimo, procurei explorar a participação política de alguns deles em movimentos sociais, algo que se

procurei ser cauteloso para não deixar que essa variável fosse naturalizada. Ainda que compartilhassem trajetórias de vida relativamente parecidas, havia diferenças importantes em relação ao grau de proximidade com que haviam testemunhado determinados eventos. Primeiramente, pelo fator etário: enquanto o mais novo estava para completar 40 anos quando conversamos pela primeira vez, o mais velho já contava 57. Em segundo lugar, o maior envolvimento de alguns em causas sociais intimamente relacionadas com o que me interessava investigar conferia a eles um ponto de vista “privilegiado” em relação aos demais.

Ao mesmo tempo, viviam todos na mesma cidade – em sua grande maioria, dentro ou muito próximos do que é conhecido como “centro expandido” de São Paulo<sup>7</sup> – e haviam acompanhado, sob um pertencimento de classe semelhante, as mudanças que a questão da homossexualidade atravessou no período de tempo que era caro à pesquisa analisar. Além disso, participavam de uma rede de relações composta por indivíduos de variadas faixas etárias, o que permitia um intercâmbio de informações entre os mais novos e os mais velhos. Considerando esses fatores, achei por bem não descartar do recorte interlocutores potencialmente valiosos em virtude de uma idade cronológica menor. Como observa Mannheim (1982), uma geração não pode ser definida somente por um marcador etário, devendo também compartilhar circunstâncias históricas e sociais. Se as diferenças de idade poderiam atuar como fator complicador do recorte etnográfico que estabeleci, as características que os aproximavam se sobrepuseram, creio eu, a eventuais distanciamentos etários. Em relação ao segundo problema, a posição “privilegiada” de alguns serviu antes como possibilidade comparativa nas questões que ia formulando ao longo do campo do que como impedimento para uma apreensão conjunta dos dados.

<sup>7</sup> Região delimitada pelos rios Tietê e Pinheiros, o “centro expandido” concentra o maior número de serviços, atividades culturais e de lazer da cidade, sendo habitado, em sua maior parte, por camadas médias.

Ainda em fase de análise, o material que dá origem a este artigo é extenso e não pôde, por razões de ordem prática, ser inteiramente contemplado aqui. Dessa forma, realizo um esforço de síntese e baseio meu texto em algumas falas que ilustram, com boa margem de fidelidade, os problemas que me proponho a examinar.

## 2. Aids, Sofrimento e Experiências de Discriminação

Presente na fala de muitos interlocutores, a epidemia de HIV/ Aids me pareceu, desde o início do trabalho de campo, questão fundamental para delimitar uma experiência geracional comum. Atingindo, em sua fase inicial, segmentos sociais que já enfrentavam o peso da estigmatização – como era o caso de homens com práticas homossexuais –, a doença foi responsável por uma verdadeira avalanche de emoções. A constante tensão ligada ao medo do contágio e às dificuldades de uma forma de vivenciar a sexualidade que começava, ainda que timidamente, a conquistar legitimidade social, provocava reações de profunda solidão e desamparo, marcando o retorno de uma concepção perversa que havia, em um passado não muito remoto, contribuído para patologizar a homossexualidade (GREEN, 2000). Como aponta Michael Pollak, as forças contraditórias que regulavam os sentimentos de pertença a determinada “comunidade” punham à prova o equilíbrio psíquico daqueles que, de alguma forma, faziam parte dela. Ainda segundo o autor, “o caráter absoluto e irrevogável da ameaça de Aids (a morte)” limitava de maneira singular o processo de construção de uma identidade coletiva, normalmente realçado pela diferenciação e ameaça presentes em outros grupos marginalizados (POLLAK, 1990, p. 63).

Nos discursos de Wilson e Alfredo<sup>8</sup>, dois dos primeiros com quem estabeleci um diálogo, a ideia de uma retração ocasionada pela emergência

<sup>8</sup> A fim de preservar o anonimato dos interlocutores, seus nomes reais foram substituídos por pseudônimos.

da Aids aparece de modo bastante claro, evidenciando talvez a decepção de quem havia, em um momento imediatamente

anterior, constatado mudanças importantes no que se refere a uma percepção social mais positiva da homossexualidade. Embora sob diferentes graus de envolvimento, ambos participaram do *Somos* e observavam com tristeza o recrudescimento da homofobia durante o auge da epidemia, como é possível perceber a partir do que Wilson conta:

Eu vivi essa parte inicial; a sensação que eu tenho é muito ruim, porque assim... o preconceito, ele aumentou muito, ele aumentou demais... [...] no começo era a “peste gay”, quer dizer [...], pra mim houve um retrocesso muito grande, de muita coisa que vinha se conseguindo antes, entendeu? Não só, houve um refluxo grande em termos de qualquer ideia nova de contracultura, de diferente, ninguém queria ser diferente, todo mundo queria ser bem igual nessa época. E a questão do preconceito, nossa [...], eu tive um amigo que morreu que, meu, a irmã e a mãe dele não deixavam os amigos verem o cara, o amigo que ele via todo dia, não deixava os amigos do cara entrarem em casa, entendeu? [...] Neguinho ia pro hospital, tava dentro de casa, saía do hospital, ia pra casa, você não podia fazer uma visita, cara, porque a mãe, ou a irmã, ou a família, olhava pra você como se fosse de outro planeta, era gente de outro mundo, então isso aí eu senti bastante, e tenho certeza, [...] se acontecesse comigo, ia acontecer exatamente a mesma coisa, eu provavelmente ia ficar na casa da minha mãe, sendo cuidado, eles fazendo barreira pra amigo meu não chegar... foi muito complicado isso daí, sabe? (Wilson, editor, 56 anos)<sup>9</sup>

<sup>9</sup> As falas aqui reproduzidas foram extraídas de conversas gravadas mediante a assinatura de termo de consentimento livre e esclarecido.

Embora o sofrimento provocado pelas tentativas de afastamento do convívio social não seja nenhuma novidade ao se fazer uma retrospectiva histórica do que foi a experiência da Aids entre meados da década de 1980 e o início da de 1990, é possível que a lembrança ainda tenha algo a nos dizer a respeito do “pânico moral”<sup>10</sup> que se disseminou com a contaminação dos homossexuais e sua

<sup>10</sup> Uso aqui a expressão de acordo com seu significado original, cunhada por Cohen (1972) e reproduzida posteriormente por autores como Rubin (1993). Segundo ele, um pânico moral pode ser definido quando “uma condição, episódio, pessoa ou grupo de pessoas emerge e é apontado como uma ameaça a valores e interesses sociais” (COHEN, 1972:9, tradução minha).

suposta responsabilidade pela propagação da ‘peste gay’<sup>11</sup>. Ainda na linha do retrocesso ocasionado pela associação entre homossexualidade e morte, Alfredo lembra:

<sup>11</sup> Em pesquisa recente promovida pela Fundação Perseu Abramo em parceria com o Instituto Rosa Luxemburg, é possível constatar uma redução importante na percepção social sobre essa responsabilidade, ainda que não de todo eliminada. Do total de respondentes, 40% discordaram totalmente da afirmação “Os gays são os principais culpados pelo fato de a Aids estar se espalhando pelo mundo”, mas 21% – mais de um quinto da amostra – concordaram totalmente. Para mais informações, ver VENTURI, 2011.

Eu achava uma tragédia esse negócio, porque todo o espaço que o movimento gay tava ganhando, naquele momento... era um momento de uma abertura, não era mais a abertura política, mas enfim, também continuava uma abertura política [...] PT, greves, redemocratização, ainda era uma abertura política, claro. Então novas mentalidades, novas ideias, a gente tava sentindo, respirando uma coisa tão gostosa, e de repente veio a Aids, então, mais uma vez, “Porra!”, quer dizer, eu achava que eu era uma pessoa legítima, que eu tinha um desejo legítimo, e agora vem a Aids pra falar que não, que isso é uma coisa amaldiçoada, um castigo, uma peste... então, eu acho que foi mesmo um susto, foi um solavanco que a gente teve (Alfredo, jornalista, 57 anos)

Caminhando para um plano um pouco mais pessoal, histórias como as de Samuel e João Pedro evocam um pouco do que se introjetava em quem começava a vivenciar a própria homossexualidade em coincidência com o advento da Aids, o que freava experimentações sexuais e gerava muita angústia em torno da possibilidade de vir a ser associado a um segmento demonizado. Em um trecho de conversa com João Pedro, é possível perceber como no imaginário social os homossexuais eram quase que exclusivamente o único grupo lembrado ao se pensar a doença:

JP: Antes o homossexual era uma pessoa que era promíscua, que vivia em guetos, que tinha Aids, né? [...] Aí eu falei assim: [...] “Vou fazer uma experiência diferente”; comecei a frequentar uma espiritualidade e esquecer esse meu lado homossexual, já que ser homossexual era sinônimo de morrer com Aids.

G: Então essa questão da Aids, ela teve um peso grande também na sua decisão de não vivenciar isso?

JP: Teve, teve, sim, porque uma coisa puxa a outra, né? Porque todos

comentavam que os homossexuais morriam de Aids. E todo homossexual que você via, ou as pessoas viam, diziam assim: “Aquele ali tem Aids”. E só dava em gay, homem. As mulheres não eram vistas como pessoas que tinham a possibilidade de adquirir Aids [...]

G: É que quando você falou de Aids, eu tive uma primeira impressão de que você tava falando que você tinha medo de pegar, mas não era isso, era medo de ser associado a um personagem estigmatizado?

JP: Exatamente. Porque se você é gay, logo você tem Aids.

G: A associação era muito forte, né?

JP: É, era muito forte. [...] Antes o sexo era um tabu, depois a Aids era um tabu, aí você fica refém desses medos... [...], não conseguia também me lançar pra uma aventura [...], pra ver realmente se era isso que eu queria, né? Então resolvi, assim, “Não, deixa eu ficar no meu casulo, deixa...” (João Pedro, contador, 50 anos)

Como é possível perceber em sua fala, a epidemia parece ter sido responsável, ao menos parcialmente, por um impedimento significativo, adiando o que de outro modo poderia ter acontecido mais cedo. Diferente de João Pedro, para Samuel a paranoia envolvia também o temor de ser contaminado pelo HIV, cuja disseminação aconteceu justamente no período em que entrava na adolescência. Nascido e criado na capital paulista, via de perto a propagação da epidemia e foi se retraindo do convívio social à medida que ia chegando a seu conhecimento notícias sobre a devastação, inclusive a respeito de pessoas próximas que haviam falecido em decorrência da doença. De acordo com ele, havia na época um discurso repressivo muito forte, acompanhado de ações violentas perpetradas por agentes do Estado, a exemplo de incursões policiais em bares de frequência homossexual. Mais uma vez, a lembrança da Aids como ‘peste gay’ é evocada:

Pra mim ainda é muito vivo, a memória das coisas que a gente ouvia... e eu não frequentava meios, eu via de vizinho, eu via em ônibus, eu via em televisão, você via muito eles chamarem como “peste gay”... eu acho que hoje, sei lá, 30 anos, 20 e tantos anos, isso foi apagado... até porque se comprovou que o vírus não tem essa inteligência de distinguir quem ele vai infectar, né? [...] Eu não vivi isso, mas lembro de amigo meu falando que aqui na praça Roosevelt, alguns bares gays ali, que chegava a polícia

batendo em todo mundo porque era gay; não é “Vou te revistar, deixa eu ver seu documento e ver se você é procurado”, é de bater mesmo. E sempre foi falado de uma forma muito negativa. Eu acho que isso na verdade é que fez eu dar aquela pirada básica que eu te falei, porque, meu... eu só recebia reforço negativo pro que eu era (Samuel, promotor de eventos, 41 anos)

Nos discursos que aparecem aqui, é de se notar o papel definidor da experiência da Aids para quem viveu sua chegada, marcada por rupturas e incertezas da maior importância no que concerne aos círculos de sociabilidade e às percepções subjetivas sobre as possibilidades de vivência da homossexualidade, que na época se dava em um contexto muito pouco

<sup>12</sup> Em artigo originalmente publicado na revista *Sui Generis* e reproduzido em seu livro, o autor faz uma espécie de “ode” ao HIV, destacando os benefícios sociais que o vírus teria proporcionado em longo prazo: “A contragosto ou não, as primeiras páginas dos jornais estamparam repetidamente que nós existimos. Se a visibilidade é um tema político fundamental, então o vírus nos deu a maior visibilidade possível, num curtíssimo prazo: aquilo que o movimento homossexual não conseguiria em duas décadas, o vírus fez em poucos anos de peste” (TREVISAN, 2011, p. 518).

receptivo. Em contraposição à experiência negativa, contudo, movimentos de recuperação e resistência também me foram relatados: tanto Alfredo quanto Samuel trabalharam, em períodos diferentes, em uma das primeiras ONGs voltadas à assistência de soropositivos no Brasil. Embora lembrada quase sempre como uma ‘tragédia’ que só trouxe sofrimento, hostilidade e discriminação, o surgimento da epidemia foi também, como sugere Trevisan (2011), fator preponderante para que práticas homossexuais adquirissem uma visibilidade sem precedentes<sup>12</sup>. No próximo item, tento compreender de que maneira meus interlocutores percebem, justapondo passado e presente, essa transformação.

### 3. Visibilidade Positiva, Movimento LGBT e Categorias de Reconhecimento

Pesquisando em um contexto relativamente próximo ao da realidade brasileira, o sociólogo argentino Ernesto Meccia explora a interface

entre homossexualidade masculina e geração, utilizando tipos ideais para caracterizar o que considera serem distintos momentos sócio-históricos na construção de uma política de visibilidade homossexual na grande Buenos Aires. A partir de meados da década de 1990, acredita, assistiríamos ao que ele chama de “gaycidade”, período marcado, em suas palavras, por “um processo de atenuação generalizada na percepção das diferenças sociais de alto impacto no imaginário e nas relações sociais”<sup>13</sup>, resultado direto da política de visibilização do período antecedente. Tal processo, por sua vez, se apoiaria em uma lógica de “abertura” (desenclave)<sup>14</sup> dividida em três planos distintos: “abertura espacial”, “abertura relacional” e “abertura representacional”.

No plano da “abertura relacional”, haveria um borramento gradual das fronteiras que, no passado, teriam limitado fortemente as possibilidades de trânsito social dos homossexuais. À exceção de alguns poucos “sábios” – e aqui Meccia se apropria da terminologia goffmaniana para caracterizar aqueles que, apesar de não fazerem parte do grupo estigmatizado, encontravam-se próximos e ofereciam algum tipo de solidariedade –, a comunidade de apoio restringia-se aos seus iguais, cenário que não corresponderia à realidade atual. Nas entrevistas que conduzi, encontrei um número bastante significativo de relatos em que essa “abertura relacional” parece se fazer presente, especialmente em situações envolvendo a família e o ambiente de trabalho. Entre as ideias que aparecem com maior frequência, destaco duas: a crescente possibilidade de inserção em circuitos de sociabilidade onde a questão da homossexualidade não é mais alvo de grande problematização e a valorização dos “privilégios” dos quais os homossexuais de hoje podem desfrutar. Em muitos casos,

<sup>13</sup> “[...] un proceso de atenuación generalizada en la percepción de las diferencias sociales de alto impacto en el imaginario y en las relaciones sociales” (MECCIA, 2011, p. 135).

<sup>14</sup> É possível que o termo tenha respaldo no conceito de “desenclaxe” (*disembedding*) formulado por Giddens (1991), quando sugere que as relações sociais são deslocadas de seus contextos locais de interação em outras extensões de espaço e tempo, embora não haja em Meccia referência direta a essa ideia.

comparações entre “mais jovens” e “mais velhos” apareciam de maneira espontânea nas conversas.

Com relativa frequência, meus interlocutores chamavam a atenção para o número cada vez maior de adolescentes que podem se assumir para os familiares ainda dentro de casa, tendência que se contrapõe ao que Weston (1991) identificava nos Estados Unidos dos anos 80, quando era comum que jovens gays saíssem de sua cidade natal e elaborassem novos arranjos familiares em outros lugares. Além disso, falavam de sua própria experiência com a família de origem: antes palco de conflitos para muitos, estaria hoje mais próxima, como aparece no discurso de Wilson:

Eu fiz uma festa de aniversário [...] pela primeira vez, cara... peguei meu companheiro, peguei a mãe dele [...], foi ótimo [...] O que que eu reivindicava até pouco tempo atrás? Eu ficava falando, minha mãe dava almoço na casa dela, chamava meus irmãos, e eu queria que ela chamasse, eu falava: ‘Pô, mãe, você não vai chamar meu companheiro, que tá comigo?’, aí ela: ‘Não, mas como que eu vou chamar, tem a Fulana’, que é empregada dela, que tá há 30 anos com ela. ‘O que que ela vai achar disso aí?’ [...] Aí o que eu mudei? Eu falei: ‘Ou eu banco a minha história, ou eu vou ficar eternamente batendo na casa da mamãe pra ela aceitar o cara que tá comigo’[...] Peguei a minha família mais chegada, peguei irmãos, peguei meus amigos mais chegados, e fui comemorar o meu aniversário, chamando o meu companheiro, a irmã dele, a mãe dele, aí fiz uma confraternização [...] Fiz textos, mandei textos de convite pra todo mundo falando: ‘Olha, eu tô passando por um momento muito feliz’, não to dizendo assim: ‘Ó, to comemorando, é, um estado legal com uma pessoa’, mas ficou claro, ficou evidente [...] Então você vê, as pontas vão se juntando, né? [...] Numa determinada altura lá, minha mãe conversou com o meu companheiro sozinha, eu conversei com a mãe dele, entendeu? E aí a coisa acontece [...]

Indagados a respeito de uma possível “nostalgia” que poderia haver em comparação com o tempo presente, somente Ronaldo, advogado de 47 anos, mencionou sentir saudades da época em que havia ‘um mundo gay paralelo’, falando, por exemplo, das festas que ocorriam em uma sauna que costumava frequentar. Para ele, ‘a coisa escondida’, ‘meio suja’ e ‘meio sórdida’ característica de seu tempo de juventude conferia uma

maior intensidade a certas experiências. No entanto, mesmo em seu caso isso parece estar relacionado muito mais à esfera sexual do que a outros circuitos de sociabilidade – do contrário, não teria dado tanta ênfase aos aspectos positivos das transformações na visibilidade. Por outro lado, a relação entre o crescimento da visibilidade e um possível aumento da homofobia é mencionada com alguma frequência. Ao perguntar se sentia falta dessa ‘coisa escondida’ sobre a qual fala Ronaldo, Alfredo foi enfático na negação e, ao mesmo tempo em que exaltou a liberdade dos tempos atuais, lembrou os recentes ataques ocorridos na Avenida Paulista (que, em sua opinião, podem indicar menos um recrudescimento da violência homofóbica do que um menor respaldo social a esse tipo de discriminação com o aumento das denúncias formais):

Eu fico imaginando porque talvez alguém possa querer isso, né? [...] Nossa, eu, pelo contrário, eu sinto que é uma maravilha a gente poder estar mais livre [...] Tem as pessoas apanhando na Paulista, a Paulista é onde aparece no jornal, mas elas tão apanhando em vários lugares, tão morrendo em vários lugares... não sei se já morriam tanto, se já existia tanta violência antes quanto agora, tá aparecendo mais no jornal, as pessoas se queixam [...], pode ser isso também.

Em que pesem os avanços sociais responsáveis pelo usufruto de uma maior liberdade, alguns interlocutores fazem críticas ao que consideram uma espécie de falta de “bom senso” por parte dos mais jovens, condenando “exageros” que possam vir a associar a homossexualidade a estereótipos negativos. Nesse sentido, alguns discursos são permeados por certo tom “conservador”, como quando Samuel lamenta a ‘bagunça’ que observa entre os adolescentes do Largo do Arouche aos domingos, onde há, segundo ele, trocas constantes de parceiros e uso abusivo de bebidas alcoólicas<sup>15</sup>. Caminhando em direção semelhante, Felipe faz críticas à militância, falando também dos “excessos” e de uma possível imposição de certo estilo de vida que a sociedade como

<sup>15</sup> Dados etnográficos recentes sobre o lugar podem ser encontrados no trabalho de Calixto e Guimarães (2012).

um todo ainda não estaria preparada para incorporar. Citando a Parada do Orgulho LGBT como exemplo, Felipe disse considerar o movimento<sup>16</sup> ‘absolutamente equivocado’ em sua luta pelo ‘respeito’:

Pra mim é muito difícil entender, por exemplo, a questão da militância gay [...] Não é você entrando em choque que você vai conquistar respeito. Ao invés de você chegar e usar uma argumentação lógica, você usa o choque [...] A Parada Gay pra mim é isso. Onde que tá a discussão? Tá num bando de gente pelada? Pelada eu não digo, mas seminua. Tá num bando de drag queen ali? Não sei. Isso vai gerar discussão? [...] Pra mim isso só faz aprofundar os estereótipos que as pessoas já têm. Você não precisa mostrar pras pessoas o que elas já conhecem. Você precisa mostrar o que elas não conhecem. O que elas não conhecem? Elas não conhecem, ou conhecem muito pouco eu, você, pessoas que trabalham, que pagam imposto, que ralam, que estudam... (Felipe, publicitário, 40 anos)

As críticas ao formato “carnavalesco” que a Parada estaria adquirindo estão presentes em várias falas e algumas vezes parecem

<sup>16</sup> Tanto aqui quanto nas outras falas, a palavra refere-se a categoria nativa, visto que pluralidades e tensões internas do movimento LGBT brasileiro não são postas em questão.

refletir uma insatisfação mais geral com um certo “jeito brasileiro”, supostamente marcado pela tendência de determinados movimentos perderem progressivamente seu objetivo original. No entanto, há discordâncias importantes, que exaltam seu significado político a despeito da excessiva festividade que carrega.

Um desses exemplos é Alcides, frequentador assíduo desde a primeira edição. Para ele, a Parada teria importância fundamental na história do movimento e na aproximação entre diferentes segmentos sociais:

De tudo o que eu já vi sobre o movimento gay, a coisa mais significativa que o movimento já produziu foi a Parada Gay [...] Poder estar ali com um travesti que não tinha nenhum grau de instrução, por todos os problemas que tem isso, e estar ali com um estudioso professor, um acadêmico [...], todo mundo convivendo ali. Então eu percebo que a Parada, ela trouxe essa visibilidade. E hoje vejo muita gente condenando a Parada. (Alcides, coordenador de projetos, 43 anos)

No que concerne a outras questões relacionadas ao movimento político, os debates em torno do casamento homoafetivo e da criminalização da homofobia foram bastante privilegiados nas conversas. De maneira geral, o primeiro deles aparece nas falas como conquista a ser celebrada, embora vozes discordantes que o apontam como mera reprodução do modelo heterossexual também tenham se feito presentes. Em relação ao PLC 122<sup>17</sup>, poucas vezes escutei opiniões contrárias à importância da aplicação de uma lei que protegesse a população LGBT, ainda que alguns interlocutores chamem a atenção para a necessidade de definir muito bem o que deve ser considerado “homofobia”. Aqui, Samuel mais uma vez assume um tom de crítica no que tange a algumas ações promovidas pelo movimento:

Eu acho um projeto legal, desde que a pessoa consiga entender que respeito é uma coisa, homofobia é outra. Respeito é eu de repente ver você beijando o cara e falar, “Porra, meu, tá beijando”, “Pô, desculpa aí”, nem “Desculpa aí”, que você não tem que pedir desculpa, você percebeu que, porra, aqui não é um lugar de fazer um negócio desse, vai fazer isso no meio da torcida do Palmeiras; sou burro, né? Não vou querer apanhar desses caras que tão bebendo, enchendo a cara e pulando por causa de um time. Homofobia é eu achar que você é gay e dar porrada em você, ou fazer uma gangue, pegar e bater em você, sem nenhum motivo aparente, ou ir e assassinar você porque você é gay [...] Ninguém tem que desenvolver respeito por você, a sociedade não tem que respeitar, “Ah, a partir de agora a sociedade tem que respeitar os gays”, não, os gays têm que conquistar isso, e conquistam, cara... conquistam, sim. Aos poucos, aos trancos e barrancos, devagar...

Geralmente preferida, a noção de *respeito* tem lugar de destaque nos discursos e parece ocupar o topo de uma certa hierarquia que relega às

<sup>17</sup> Elaborado com base em uma série de outros projetos que visavam combater a discriminação por orientação sexual, o PLC 122/06, de autoria da deputada Iara Bernardi (que hoje tramita com texto diferente do que possuía originalmente), tem sido motivo de discórdia no plano político, pois muitos acreditam que ele fira a liberdade de expressão ao caracterizar a homofobia como crime na esfera federal. Mais informações podem ser obtidas em <http://www.plc122.com.br/> (Acesso em 10 de maio de 2013)

palavras *aceitação* e *tolerância* uma posição menos privilegiada. Para a quase totalidade dos interlocutores, esta última passaria uma ideia de vitimização ou complacência que não esgotariam o que realmente é necessário para que a homossexualidade viesse a ser encarada como manifestação humana legítima, como se pode observar na fala de Alcides:

Pra mim, respeito é fundamental, eu acho que é a palavra mais adequada. Porque eu respeito aquilo que eu conheço e aquilo que eu não conheço. Se eu conheço, é uma obrigação. Respeitar. Eu conheço, eu posso concordar ou não. Se eu desconheço, respeito é obrigação também, porque como eu posso julgar se ainda não conheço? Posso levantar hipóteses, mas eu não posso agir em cima das minhas hipóteses. Então eu acho que respeito é uma palavra muito adequada. Tolerância é muito discutível, porque, puxa, eu tenho que tolerar o outro? Não é uma palavra que me cai muito bem. Mas também eu não tenho argumento pra derrubá-la, porque enquanto eu não conheço, seja o que for, tem que haver um pouco de tolerância da minha parte, não tô falando da sexualidade ou do gay, é pra tudo. Às vezes eu tenho que tolerar uma circunstância, até compreender e saber que caminho tomar [...]. Mas pra questão do gay acho que não é o termo adequado.

Nas situações que trazem à tona a relação com a família, o termo *aceitação* talvez encontre maior respaldo. Mesmo nesse âmbito, me pareceu ainda que *respeito* costuma ser o objetivo mais fortemente desejado e o que retrata situações em que a relação com os parentes foi sendo, ao longo do tempo, positivamente transformada. No entanto, alguns interlocutores sugeriram termos novos para caracterizar um ideal almejado, como as ideias de *compartilhamento*, *cooperação* e *convivência*, evocadas por Felipe.

Para outros, ainda que *tolerância* não seja o ideal, parece estar havendo uma tendência de que certas questões sociais, como o reconhecimento positivo da homossexualidade, sejam ‘empurradas goela abaixo’, o que, pelo momento, é o que se pode exigir. Mesmo para Fernando, que se manifestou contrariamente à aplicação do PLC 122, a existência de um algum tipo de coibição social da homofobia poderia promover efeitos positivos sobre a vida de quem é discriminado. Aqui, a palavra *aceitação*

adquire uma conotação diferente da que encontrei em outras conversas e é contraposta à ideia de *concordância*:

F: É aquela historia que a gente fala, né: “Eu aceito, mas não concordo”. Entendeu? Então o que acontece muito hoje é assim: “Eu aceito, mas não concordo” [...] Então existe muita coisa assim, o cara tá engolindo mesmo, colocaram goela abaixo, e ele tá tendo que tomar com um suquinho de laranja pra tentar ver se desce, algumas vezes...

G: Mas você acha que isso é positivo?

F: É positivo, porque pelo menos a pessoa é obrigada a ver que ela não vai resolver com discriminação, pelo menos notoriamente, e há uma possibilidade, através até da repressão, entre aspas, [de] ela pensar um pouquinho [...] Eu posso não concordar. Mas crucificar o outro, ou apedrejar o outro, ou excluir o outro, banir da vida social porque ele tem uma opção sexual [sic], ou tem uma vida sexual diferente, é ridículo. (Fernando, professor, 47 anos)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final de 2011, uma campanha elaborada pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República começava a ser veiculada na Rede Globo de Televisão. Estrelada pelos atores Marcos Damigo e Rodrigo Andrade, tinha como mote o combate à homofobia a partir da divulgação do Disque 100, serviço telefônico criado pelo Governo Federal com o intuito de receber denúncias de violação dos direitos humanos. Exibindo cenas da novela *Insensato Coração*, na qual a dupla de atores fazia par romântico, iniciava-se com a seguinte mensagem: “Parece incrível, mas em pleno século 21 ainda tem gente que não aceita o direito de cada um ter sua orientação sexual”. Na sequência, há uma breve apresentação do serviço e o vídeo é encerrado com um dos atores dizendo: “E não se esqueça: o fim da intolerância começa em casa”.

Anos antes de a citada campanha ir ao ar, já me chamava a atenção a aparente intercambialidade com que categorias como “(in)tolerância”, “respeito” e “aceitação” são evocadas quando se fala sobre atitudes de acolhimento ou rechaço diante de grupos sociais marginalizados.

Observando mais de perto, contudo, parecem carregadas de sentidos diversos, questão que já venho constatando desde a investigação que realizei para o mestrado (SAGGESE, 2009) e que procurei retomar aqui.

Se na década de 1980 o pavor provocado pela epidemia de HIV/ Aids assolava tanto quem havia testemunhado um período de menor repressão – como Wilson e Alfredo – quanto quem começava a descobrir a própria sexualidade – caso de Samuel e João Pedro –, a partir da metade final dos anos 90 já se podia perceber um cenário bem mais favorável: antirretrovirais, Paradas do Orgulho LGBT e personagens assumidamente homossexuais retratados de maneira menos caricatural na televisão (COLLING, 2007). Sinal dos tempos, diria Meccia: diferente de uma geração anterior, marcada pelo que o autor chama de “coletividade discriminada”, na contemporaneidade, teríamos passado da reivindicação pela não-discriminação à reivindicação por direitos. Nesse caso, os movimentos sociais passariam a ter como meta não só a denúncia de rechaço em virtude da orientação sexual, mas também uma política de cidadania, mobilizando todo um aparato com vistas a mudanças na legislação. No período da “gaycidade”, toma forma um movimento que proporcionaria aos antigos “sofredores” uma possibilidade de inclusão que não necessariamente os separa do corpo social maior (MECCIA, 2011).

Na experiência das pessoas que aqui aparecem retratadas, tal transformação se faria sentir em diversos segmentos de suas vidas, tendo alterado substancialmente a maneira como se relacionam e estabelecem novos vínculos. Seja no âmbito familiar, profissional ou das amizades, a crescente possibilidade de compartilharem experiências que envolvam a exposição não-problemática de sua orientação sexual é apresentada como algo bastante palpável e contraposto a um tempo em que a maior parte de seus circuitos de sociabilidade era permeada pelo silêncio. Teríamos migrado, talvez, de uma tolerância conformista à possibilidade de demanda por respeito – ou de um “receio de existir” a um “direito de conviver”.

Não obstante, a campanha a que faço menção no início deste item me parece representativa de uma certa confusão em relação ao que realmente

se deseja nos dias atuais: ao mesmo tempo em que chama a atenção para um suposto anacronismo quando critica quem ainda não *aceita* o direito alheio a orientação sexual diferente, evoca a *tolerância* como uma espécie de meta, indo de encontro ao que Darcy Penteado reivindicava há mais de trinta anos em seu artigo ao problematizar “os limites do ‘gueto’ da tolerância coletiva”. Mais do que uma mera questão de linguagem, arrisco dizer, estaríamos, talvez, testemunhando um momento da história em que possibilidades diversas de lidar com a diferença coexistem e não se excluem mutuamente. Assim como as referências dos interlocutores em relação aos jovens homossexuais de hoje se mesclam entre a exaltação de uma liberdade maior e a condenação de alguns “exageros” que cometem, a sociedade brasileira em seu aspecto mais amplo parece estar dividida entre a permissividade do “desbunde” que se fazia presente no final da década de 1970 (MACRAE, 1990) e a tentativa de preservar seus “elementos conservadores” – só para voltar ao termo usado por Dennis Altman em sua entrevista ao *Lampião*. Ciente de que o que apresento aqui se baseia menos em uma reconstituição factual do que numa compilação de percepções subjetivas sobre uma dada realidade, não tenho meios, no entanto, de elaborar grandes hipóteses a partir do material que possuo. Acredito, todavia, que ele diga algo sobre um universo de vivências que vai além do pequeno grupo ao qual tive acesso.

## REFERÊNCIAS

ALTMAN, Dennis. Apresentando Dennis Altman. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 16, p. 3.setembro de 1978.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, p. 82-121.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 65-99, 2007.

COHEN, STANLEY. *Folk devils and moral panics*. New York & London: Routledge, 1972.

COLLING, Leandro. Homoerotismo nas telenovelas da Rede Globo e a cultura. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador, Bahia. Disponível em <http://www.cult.ufba.br/enecult2007/LeandroColling.pdf>.

FACCHINI, Regina. “*Sopa de letrinhas?*”: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GREEN, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000.

CALIXTO, Maria Eugênia Perez & GUIMARÃES, Eros Sester Prado. O que compra alguém no Largo?: identidades e homosociabilidades no Largo do Arouche domingo à noite. Anais do VI Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH. Salvador, 2012. Disponível em [http://www.abeh.org.br/index.php?option=com\\_phocadownload&view=category&download=172:ee017pdf&id=1:anais-abeh-2012&Itemid=87&start=60](http://www.abeh.org.br/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=172:ee017pdf&id=1:anais-abeh-2012&Itemid=87&start=60)

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Unicamp, 1990.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. (org.) *Karl Mannheim: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 67-95.

MECCIA, Ernesto. Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

PENTEADO, Darcy. Homossexualismo: que coisa é essa? *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 2, junho-julho de 1978.

POLLAK, Michael. *Os homossexuais e a Aids: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry, BARALE, Michèle A. & HALPERIN, David M. (orgs.). *The lesbian and gay studies reader*. London & New York: Routledge, 1993, pp. 3-44.

SAGGESE, Gustavo Santa Roza. Quando o armário é aberto: visibilidade e estratégias de manipulação no coming out de homens homossexuais. [Dissertação de mestrado em Saúde Coletiva]. Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

VENTURI, Gustavo (org). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, pp. 113-148, 2002.

WESTON, Kath. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.



## As Viagens de Thelma: deslocamentos espaciais e morais na trajetória de uma mulher gay

*Los Viajes de Thelma: desplazamientos espaciales y morales en la trayectoria de una mujer gay*

*Thelma's Travels: the spatial shifts and moral changes in the life trajectory of a gay woman*

Marcio Zamboni

**Resumo:** este artigo versa sobre a homossexualidade de Thelma, uma mulher que prefere a palavra *gay* ao termo *lésbica* para designar sua orientação sexual. Neste sentido, são evidenciados os deslocamentos espaciais e morais que caracterizam essa trajetória de relacionamentos com mulheres e distanciamento moral da família e da cidade natal, embora sem excluir uma relação pacífica com as heranças da sua formação e com parentes mais próximos.

**Palavras-chave:** mulher, homossexualidade, trajetória.

**Resumen:** este artículo versa sobre la homosexualidad de Thelma, una mujer que prefiere la palabra *gay* al término *lesbiana* para designar su opción sexual. En este sentido, se evidencian los desplazamientos espaciales y morales que caracterizan esa trayectoria de relaciones con mujeres y el distanciamiento moral de la familia y de la ciudad natal, aunque sin excluir una relación pacífica con las herencias de su formación y con parientes más cercanos.

**Palabras clave:** mujer, homosexualidad, trayectoria.

**Abstract:** the paper examines Thelma's homosexuality. In this regard, it highlights the spatial shifts and the moral changes that characterize Thelma's relationships with women and her detachment of family and hometown. Nevertheless, the referred detachment did not exclude a conciliatory relationship with her background and closest relatives. Thelma prefers the use of the word 'gay' to the word 'lesbian' to designate her sexual orientation.

**Keywords:** woman, homosexuality, trajectory.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo, me proponho a analisar a trajetória de uma das interlocutoras da minha pesquisa de mestrado focando nos deslocamentos espaciais e morais que a caracterizam. Thelma é uma mulher de 53 anos, branca, que se afirma como homossexual (preferindo a palavra *gay* ao termo *lésbica* para designar sua orientação sexual) e descende de uma família tradicional do interior do estado de São Paulo.

Conheci Thelma no contexto da minha pesquisa de mestrado: “Herança, distinção e desejo: homossexualidade em camadas altas na cidade de São Paulo (ZAMBONI, 2014)<sup>1</sup>. O projeto se estruturou sobre duas lacunas identificadas em um levantamento no banco de teses da CAPES<sup>2</sup> acerca da bibliografia que trata da homossexualidade. Por um lado, a categoria “classe”, embora fosse apropriada com alguma frequência para definir ou recortar o campo, era pouquíssimas vezes *tematizada* pelas pesquisas. Por outro lado, se as camadas médias e baixas eram recorrentemente referidas, não encontrei naquele momento nenhum projeto que se propusesse a trabalhar com camadas altas.

<sup>1</sup> Realizada nos anos de 2012 a 2014 na Universidade de São Paulo com o financiamento da FAPESP e sob a orientação da professora Laura Moutinho.

<sup>2</sup> Pesquisa realizada em Abril de 2008 no banco de teses da CAPES, disponível no site [www.capes.gov.br](http://www.capes.gov.br).

<sup>3</sup> Sobre o uso do conceito de rede em contextos urbanos ver Mitchell (1969). Sobre sua utilização em pesquisas antropológicas sobre sexualidade ver também Benítez (2010) e Fachini (2008).

Minha entrada em uma rede<sup>3</sup> de homens e mulheres homossexuais na faixa dos 40 a 55 anos, que acabaria se consolidando como o principal núcleo da pesquisa e definindo em parte seus rumos, não ocorreu como resultado de um planejamento prévio – foi antes uma oportunidade inesperada que acabou por render muito mais do que eu imaginava. Minha intenção era trabalhar com indivíduos que se afirmassem como homossexuais e fossem provenientes de camadas altas – justamente com o intuito de oferecer um contraponto à bibliografia, apresentando um problema historicamente

importante para os estudos antropológicos sobre sexualidade no Brasil (a relação entre classe e sexualidade) mediante um contexto etnográfico pouco explorado (camadas altas). Não havia, a princípio, um corte geracional.

Durante o processo de elaboração do projeto de pesquisa, conversei com a minha mãe sobre o campo de estudos no qual estava me inserindo – informação que não a deixou muito confortável em um primeiro momento. Algumas semanas depois, no entanto, tivemos um novo diálogo. Ela me contou que havia conversado em uma festa com seu amigo Ricardo<sup>4</sup> (um “gay assumido” que tinha então 50 anos) e havia dito para ele que eu estava começando uma pesquisa sobre homossexualidade na faculdade. Ele, em resposta, mostrou-se bastante interessado e disse que se eu precisasse fazer entrevistas poderia procurá-lo.

<sup>4</sup> Nomes fictícios.

Essa possibilidade me deixou, a princípio, bastante dividido. Não havia pensado em trabalhar com essa faixa etária e achava que poderia ser estranho ou constrangedor conversar sobre sexualidade com um amigo da minha mãe. Algum tempo depois me convenci de que se tratava de fato de uma oportunidade interessante: Ricardo era filho de um advogado conhecido e tinha uma muito bem-sucedida carreira como médico - representando bem o perfil que eu pretendia pesquisar.

Depois de uma breve correspondência virtual, marcamos uma data para realizar a entrevista na casa do Ricardo. Ao final desta, pedi para ele indicar, se possível, amigos seus para realizarmos novas entrevistas. Recebi, poucos dias depois, nome, e-mail e telefone de 2 amigos que haviam também se mostrado dispostos a contribuir com a pesquisa. Uma dinâmica semelhante caracterizou o trabalho de campo até que, 6 meses depois, eu havia realizado 9 longas entrevistas (com 6 homens e 3 mulheres) no formato história de vida.

O desenvolvimento do trabalho de campo se deu dessa forma: não como efeito de um planejamento prévio, mas porque foi esse o espaço que me foi aberto pela rede. Percebi que havia nesses indivíduos

<sup>5</sup> Ao longo do trabalho, a faixa etária dos entrevistados (em contraste com a minha) se mostrou como uma dimensão importante – que caracteriza de forma decisiva a elaboração de narrativas por parte dos entrevistados e a natureza das relações de sociabilidade que o grupo pesquisado estabelece.

uma disposição para falar abertamente sobre suas vidas, e procurei ser sensível a essa demanda<sup>5</sup>. Os entrevistados compartilhavam com seus amigos a experiência e esses, quando, por curiosidade ou interesse se mostravam dispostos, eram-me indicados para conversarmos.

Foi justamente por meio de outro interlocutor, com o qual eu já havia realizado uma entrevista em profundidade, que eu conheci Thelma. Entrei em contato com ela por e-mail e marcamos pouco tempo depois, por telefone, um encontro em sua casa para realizarmos a entrevista.

Apesar de ter me proposto a trabalhar com homens e mulheres na minha pesquisa, tive muito mais facilidade em me relacionar com os primeiros: muito mais homens se dispuseram a me conceder entrevistas e apenas com estes consegui estabelecer um contato que fosse além da entrevista, possibilitando a realização de etnografia em contextos de sociabilidade. Apesar destes predominarem no trabalho de campo, as conversas com mulheres foram fundamentais para o desenvolvimento da reflexão, apresentando um contraponto riquíssimo.

É interessante notar que, na faixa etária com a qual eu trabalhei, o termo *gay* era utilizado como identidade sexual tanto por homens quanto por mulheres. Além disso, a palavra *lésbica*, mais utilizada na esfera política (abrindo a sigla LGBT), não possui pregnância no universo pesquisado. Thelma diz, inclusive, não gostar “da forma como esta palavra soa”. Sem a marcação de gênero, no entanto, a palavra *gay* é e imediatamente associada ao universo masculino - de forma que as mulheres acabam englobadas pelos homens. Um desafio constante tem sido não cair nessa armadilha, acentuando os momentos nos quais as experiências de mulheres e homens gays contrastam ou se aproximam.

Uma das características de Thelma que facilitaram o nosso diálogo é o fato de que ela tem muitos amigos gays e sai frequentemente com eles

(especialmente para jantares e programas culturais). Como mesmo explica, ela nunca esteve muito próxima dos estereótipos associados a mulheres homossexuais – estando, pelo contrário, mais próxima dos homens gays em termos de gosto e estilo de vida:

Eu sempre fui da parte de artes, do cinema. Normalmente o estereótipo de garota gay é que gosta de esporte, tal. Por isso eu me dou mais com os meninos gays, porque eu gosto de cinema, de poesia, de literatura.

Fomos apresentados por um amigo seu de longa data, um artista plástico de 50 e poucos anos, com quem Thelma costuma sair junto a outros 3 ou 4 amigos (todos homens). Esses homens com os quais convive, no entanto, dificilmente são próximos de suas amigas gays - que costumam socializar com outras mulheres.

O primeiro encontro que tivemos para a realização da entrevista foi em uma noite particularmente fria no mês de junho. Thelma mora sozinha em um apartamento nos Jardins (região particularmente valorizada no centro expandido da cidade de São Paulo). Quando abriu a porta para me receber, carregava carinhosamente no colo um *terrier* idoso e logo se justificou: é que ele estava com uma infecção na pata e ela tinha medo que ele fugisse e a ferida se agravasse caso ele a sujasse. Logo depois de fechar a porta e colocar no chão o cachorro (que me faria um pouco de festa), a anfitriã me conduziu à cozinha e ofereceu uma xícara de chá, que aceitei prontamente.

Thelma é uma bela mulher de meia idade - que aparenta pelo menos 10 anos a menos do que seus alegados 53. Possui um rosto largo, bochechas rosadas, um maxilar anguloso, grandes olhos azuis e um sorriso simpático. Está sempre de cara limpa, não usa brincos e utiliza um corte simples nos cabelos negros e lisos. Suas roupas também são discretas: calças compridas, camisas relativamente largas e poucos acessórios. A despeito de sua aparência despojada, que poderia ser associada a um estereótipo de lésbica masculinizada, a delicadeza da sua fala e a forma doce como se relaciona com as pessoas são bem próximos de um ideal mais tradicional de feminilidade.

O apartamento era amplo e particularmente bem decorado: piso de madeira, móveis de fórmica em um belo tom de turquesa (claramente feitos sob medida para o espaço que ocupavam), um grande e aconchegante sofá, uma mesa *saarinen* redonda e muitas obras de arte (esculturas, desenhos, gravuras e diversas peças de cerâmica com pintura em baixo-esmalte). Reconheceria, entre estas, trabalhos de dois dos artistas que eu havia entrevistado para esta mesma pesquisa (inclusive do que nos tinha apresentado). Depois saberia que a reforma e a decoração do apartamento haviam sido feitas por um de seus amigos gays de longa data - um arquiteto badalado que, inclusive, nasceu na mesma cidade que ela. Ambos sempre conversam sobre a cidade de origem quando um deles volta de lá e Thelma afirma que “sempre damos risada juntos da caretece do povo de lá”.

## 1. Origens

Nascida em Ribeirão Preto, cidade de médio porte no interior do estado de São Paulo, Thelma diz ter vivido uma infância tranquila em um ambiente fortemente caracterizado por uma certa condição de classe e por uma estrutura familiar bastante convencional:

Meu pai era advogado, minha mãe foi trabalhar bem mais tarde. A gente quando era criança sempre teve mãe em casa. Era aquela vida bem tradicional de família brasileira. Tinha empregada, tinha avós muito presentes. Em Ribeirão você já nascia, seu pai já tinha meia dúzia de amigos com os filhos mais ou menos da mesma idade, então você convivia muito dentro de um mesmo nível socioeconômico e cultural. Tanto assim que eu só fui conhecer a primeira pessoa que tinha pai e mãe separado quando eu já estava na faculdade. O que é quase um absurdo hoje em dia, se a gente for pensar nisso.

Na composição da “tradicional família brasileira”, Thelma inclui uma empregada doméstica e fala da dedicação exclusiva da mãe à criação dos filhos. A posição de classe da família, sinalizada pelo emprego do pai (advogado), permite a contratação de (pelo menos uma) empregada

e dispensa o trabalho remunerado da mãe. Em seu lar, característico de um determinado “nível socioeconômico e cultural”, havia dois lugares disponíveis para mulheres: empregada e esposa. Vejamos um pouco mais sobre o lugar da empregada:

A nossa empregada que era cozinheira, ela entrou com 18 anos em casa assim que eu nasci. Ela era bem novinha e tal e ela passou de empregada a segunda mãe da gente. E ela sentava com a gente na mesa do Natal. Ela dava bronca, estas coisas. Quando a gente era adolescente a minha mãe começou a trabalhar e quem ficava em casa era ela. Ela resolvia tudo, o que ela mandava você tinha que obedecer, é uma pessoa bem bacana, bem especial.

Ainda dentro do modelo de “família tradicional brasileira”, Thelma descreve sua relação com uma das empregadas (que ela caracteriza pelo possessivo “nossa”) como uma espécie de “segunda mãe”. O afeto (“próxima”, “especial”), o reconhecimento (“sentava com a gente na mesa do Natal”) e a autoridade exercida sobre as crianças (“o que ela mandava você tinha que obedecer”) apagam, em sua narrativa, as marcas da profunda hierarquia que caracteriza esta posição. A entrevistada não descreve a relação da empregada com os pais, que poderia trazer à tona seu lugar efetivamente subalterno (mesmo que não necessariamente submisso).

Tanto a esposa (sua mãe) quanto a empregada (sua “segunda mãe”) fazem parte deste modelo de família, permanecem nesta unidade doméstica por décadas a fio e ocupam lugares socialmente compreendidos como femininos. A hierarquia interna que diferencia ambas se organiza segundo dois eixos: ocupação e parentesco. Cada uma é reconhecida por atividades distintas no lar e “fazem parte da família” de maneiras distintas.

A primeira é uma diferença de classe: uma (a esposa) se integra à classe social do marido, se ocupando de atividades semelhantes à de suas irmãs, mãe e tias e a outra (empregada) pertence a uma classe

subalterna, encarregada das necessidades do lar que a esposa não se digna a realizar.

A segunda é, em parte, uma diferença de raça. A mulher escolhida para ser esposa, ao contrário da empregada, deve compartilhar com o marido uma descendência e se integrar definitivamente a seu grupo familiar. A seleção de uma boa esposa demanda grande cautela a respeito de sua ascendência, exige um conhecimento preciso do grupo que a gerou, ao qual se estará irremediavelmente entrelaçado pelo destino dos filhos (a presença dos avós em casa, sem distinção das alas paternas e maternas, é um indício dessa convergência). A hierarquização dos tipos de ascendência na dinâmica dos casamentos possui uma *lógica racializante* não apenas ao valorizar brancos em detrimento de negros - mas também ao operar distinções entre os próprios brancos, preferindo certas narrativas de origem em detrimento de outras. A empregada, ao contrário da esposa, não compartilha as narrativas familiares mais decisivas com o marido e seu pertencimento ao grupo familiar é apenas provisório, podendo ser desfeito se assim for conveniente.

Vejamos como Thelma constrói a história de sua família na entrevista:

Na minha família todo mundo é brasileiro, avô brasileiro de todos os lados, bisavô brasileiro, tataravô brasileiro. Você vai achar um portuguesinho em 1800 e alguma coisa. [...] Todo mundo é de Ribeirão. Meu avô materno era fazendeiro. Tinha fazenda de café. Em [19]32 quebrou a família, e eles entregaram algumas fazendas pro banco. Mas graças a Deus conseguiram ficar com duas fazendas, aí fizeram loteamento e eles viviam disso aí. [...] Meu pai e minha mãe são meio aparentados: minha avó paterna é parente da minha avó materna. A família da minha mãe é bem *quatrocentona*. A família do meu também teve fazenda e também perdeu tudo e tal, mas aí porque meu bisavô jogava. A minha bisavó paterna foi diretora de escola, uma coisa assim meio diferente porque mulher quase não trabalhava naquela época. Já o meu avô paterno era de Ribeirão, só que eles vieram pra São Paulo. O pai dele era professor e poeta, chamava Reinaldo Andrade,

ele casou com uma carioca. Essa minha bisavó era do Rio, também era professora, escrevia textos, tem livros. Meu tio mandou pela internet, eu nunca consegui ver um livro dela realmente. Os dois eram ligados a educação, se você procurar tem o nome dos dois. Esse meu bisavô morreu muito cedo, minha bisavó teve que cuidar de um monte de filhos e meu avô foi trabalhar muito cedo. Ele foi jornalista, fez Direito, formou todos os irmãos dele e casou tarde.

Podemos observar neste trecho o grande controle que Thelma mantém sobre sua história familiar. Ela é capaz de reconstruir com bastante precisão sua ascendência até (pelo menos) a geração dos bisavós - pontuando a narrativa com signos de status. Ao contrário do que veremos na próxima entrevista, o tom da narrativa de Thelma não soa arrogante ou pretensioso: a relativa distinção de sua origem se deixa entrever com certa naturalidade, sendo entrelaçada com delicadeza na trama das trajetórias de seus antepassados. Em termos de raça, esse controle do passado significa também um controle das possibilidades de miscigenação presentes em sua ascendência:

**Você tem parentes negros, índios?**

A gente acha que deve ter algum índio. A minha avó diz que Caiuby é descendente de índio, meu irmão tem os olhos puxadinhos, meu cabelo é bem liso, não sei. A gente não sabe. Sabe que tinha português. Eu tenho primo ruivo, tenho primo loiro que nem escandinavo e a irmã do meu pai casou com [um homem que tinha como sobrenome] Potyguara, que é Nordestino e eles têm sangue de índio mesmo. Estes nomes brasileiros tem a ver com um movimento das pessoas mudarem o nome, não necessariamente eles eram descendentes de índio, mas esse meu tio devia ter índio bem perto na família.

Neste momento, fica claro que a empregada não é parente no sentido estrito do termo. Ela não é um parente negro, embora se fale dela como “parte da família” ou mesmo como uma “segunda mãe”. O que vemos como movimento geral nestas narrativas é uma espécie de *permeabilidade controlada*: a história familiar abre certas brechas mínimas para a diferença que diluem um tom elitista que poderia soar arrogante ou pretensioso –

<sup>6</sup> A miscigenação com indígenas é de certa maneira naturalizada no universo das famílias tradicionais (*quatrocentonas*) do Estado de São Paulo - uma vez que está contemplada na heroica narrativa dos bandeirantes desbravadores. Em geral, costuma-se atribuir a ascendência indígena a uma ascendente mulher (embora não necessariamente do ramo materno) a uma distância de pelo menos duas gerações. A narrativa mais comum é a de uma bisavó ou tataravó capturada “no laço” de sua tribo por algum português. Dificilmente essas histórias familiares se referem mais especificamente a etnias indígenas ou mesmo às regiões onde essa mistura ocorre. Mais incomum ainda são os relatos de ascendentes indígenas do sexo masculino. De uma forma ou de outra, fica nítida a tendência de *desafricanização* das narrativas - para utilizar o termo proposto por José Leon Szwako (2006) em sua análise da historiografia paranaense. Trata-se de pensar em termos de mistura de etnias (ao invés de raças), apagando o lugar da escravidão na história de determinadas regiões.

de realização. Em relação às mulheres, o casamento ocupava um lugar central, como marco simbólico de constituição de uma nova família. Sua resolução, apresentada em sua narrativa como muito precoce, de

mas as mantém cuidadosamente nas margens do eixo central da narrativa, preservando sua distinção. É visível, neste sentido, uma abertura maior para indígenas do que para negros<sup>6</sup>.

Thelma foi criada para ser uma esposa nos moldes de sua mãe. As expectativas que orientaram sua educação eram bastante convencionais e fortemente marcadas por papéis de

## 2. Gênero

Meu pai era uma coisa engraçada, ele era professor de faculdade, era advogado, mas era uma pessoa extremamente família. A suprema felicidade para ele era estar em casa com os filhos. Ele era um super pai amoroso e tal. Mas ele achava que esse era o ideal para todo mundo. E o que ele pretendia era me visitar todo dia para ver os netos, né? Isso era engraçado: a gente ia em casamento quando eu era pequena, eu devia ter uns 6,7 anos. Eu ficava no colo do meu pai e toda vez que vinha a noiva meu pai falava assim para mim: “Ah, um dia eu vou estar entrando com você na igreja”. E acho que era o grande sonho dele, coitado. E desde pequena eu pensava “eu não vou casar”. Engraçado, né? Não é que eu não queria casar, eu sabia que eu nunca ia casar na igreja.

Neste trecho, fica clara a importância que a família tinha para a constituição da identidade dos sujeitos naquele contexto. Mesmo o pai, que gozava de reconhecimento na vida pública como advogado e professor, mantinha na família um fundamental espaço

“não casar na igreja”, emerge como um ponto de apoio fundamental para o distanciamento desse conjunto convencional (para não dizer conservador) de expectativas.

Chegando à adolescência, as expectativas em torno de gênero começaram cada vez mais a ser expectativas em torno da sexualidade - e uma moral sexual bastante estrita passou a orientar a forma como a mãe regulava seu comportamento:

Virgindade para cima de mim tinha sim, bastante. Minha mãe era bem, bem careta. Aquela coisa do mais importante ser o amor. Meu pai, acho que ele tinha medo, talvez porque eu fosse a única filha, né? Meu pai era ciumento, mas a minha mãe que deu mais trabalho. Ela era muito repressora sexualmente. Eu tive bastante problema com ela. Na família dela, qualquer pessoa que saía da linha eles falavam assim “vou te mandar para o colégio interno”, era o bordão. E a minha mãe, por mais que ela não achasse isso bom quando ela era jovem, fazia a mesma coisa. As pessoas repetem o mesmo padrão, né? A minha mãe, a família da minha mãe, era muito autoritária. E com a minha mãe, tudo que era fácil de a gente se relacionar quando eu era criança na adolescência foi muito difícil. Tanto que quando falaram para o meu irmão que eu era gay ele falou “tá vendo, vocês encheram tanto o saco dela, não deixaram ela fazer nada, isso que dá!” (risos).

Este controle exercido sobre sua sexualidade não era, na experiência da entrevistada, um controle sobre sua orientação sexual - ao contrário do que ocorre frequentemente com os homens. Sobre estes, a preocupação era que se tornassem “bichas”. Sendo assim, o sexo (com mulheres) era fundamental para que venham a ser de fato homens. Já entre as mulheres, o problema era que praticassem qualquer espécie de sexo antes do casamento, sendo o perigo representado justamente pelo contato íntimo com homens (o sexo lésbico, quando descolado do espectro da masculinização, é relativamente menos visível e ocupa um lugar secundário entre as paranóias burguesas).

Contrastando sua experiência com a de um amigo gay, Thelma sugere que foi muito mais marcante em sua experiência a questão de

gênero, de diferentes formas de se tratar homens e mulheres, do que a questão da orientação sexual:

Eu estava conversando com um amigo meu gay e é engraçado. Ele estava falando assim, que para ele foi super difícil a adolescência que ele fugia das aulas pelas quais poderiam achar que ele era gay. Ele gostava de pintura tal e não foi fazer. E eu fiquei pensando: “nossa, eu não fiz nada disso não”. Eu acho que o que mais me preocupava na adolescência não era o fato de ser gay ou de não ser gay, mas era o fato de ser muito diferente o tratamento de homem para mulher mesmo, sabe? Acho que isso que mais pegou. Eu achava injusto.

A entrevistada coloca então as questões de gênero como eixo principal de seus conflitos com o ambiente familiar. A sexualidade, ou mais especificamente o controle exercido sobre ela, se constitui como um problema feminino relativamente independente da orientação sexual - a tal ponto que esta fica em segundo plano em um primeiro momento. Veremos que a homossexualidade teve, no entanto, um papel fundamental na forma como Thelma negocia com esses conflitos.

### **3. Destinos**

Em suas narrativas, Thelma encontra na própria experiência familiar os fundamentos do distanciamento que ela construiu ao longo da vida em relação aos valores mais tradicionais da elite de Ribeirão Preto. Quando conversamos sobre quais figuras foram mais decisivas para sua formação, destacou duas em particular:

Para mim quem foi bem importante foi meu avô paterno e minha avó materna. [...] Minha avó materna gostava de artes, de música clássica, então eu curtia esse lado com ela. [...] Tanto ela quanto meu avô sempre me incentivaram a ser livre, a buscar minha vida. E meu avô principalmente. Ele fazia umas perguntas, com a gente pequeno mesmo [...] Por exemplo, eu estava com uma camisa com nome de banda, alguma coisa em inglês e ele “Por que você está com essa camisa escrita em inglês? Você sabe o que está escrito? Por que você não põe em português? Você não mora no Brasil?” [...] O meu irmão achava que ele ficava enchendo o saco, mas eu

gostava de argumentar com ele. Era uma coisa de advogado, vamos dizer. Ele fazia de advogado do diabo e queria que eu me expressasse, tivesse uma posição. [...] Isso do meu avô eu peguei, eu sempre duvido de tudo. E nesse ponto acho que foi legal. Assim: “Como é que você sabe que você é heterossexual? Você já teve uma experiência com uma pessoa do mesmo sexo para ter certeza?”. Eu ficava pensando nessas coisas e também em “Qual é o problema?”. Apesar de eu ter estudado em escola católica a vida inteira eu nunca tive essas crise que gay tem, sabe? [...] E eu passei chapado por isso daí, porque de todos os lados que você via, não tinha nada de errado. “Qual era o problema?” Eu não via nenhum. Mas eu sabia que as pessoas iam ver, e acho que esse era o único problema que eu tinha.

Apesar das muitas discordâncias que teria na relação com sua família, nesse momento ela insiste em destacar os gostos que herdou da avó (associada à sua formação, sua erudição) e o estilo de argumentação que desenvolveu na relação com o avô. Mais uma vez vemos como certos signos de distinção se integram à narrativa com naturalidade, como elementos constitutivos de sua trama. Mas o que me parece particularmente interessante neste trecho é a capacidade de mobilizar positivamente certos elementos da herança familiar sem se prender a ela.

A posição de “duvidar de tudo” é, por um lado, herança da família mas, por outro, é o que permitiu um deslocamento em relação a certos preconceitos ou expectativas nela investidas pela família. Trata-se, em última instância, de uma *retórica mais flexível* que, se não se curva diante de convenções sentidas como contraditórias, por outro lado não condena outras convenções pelo simples fato de serem convencionais.

Uma das primeiras e mais importantes experiências de deslocamento em relação a esse conjunto bastante fechado de relações, valores e expectativas seria o namoro com um músico holandês, ainda na adolescência. Apesar do afeto e da admiração que sentia por ele, Thelma não conseguia consumir nenhuma relação sexual pois sempre “travava” quando aparecia uma oportunidade:

Meu namorado na época falou assim: “você devia fazer amor com uma amiga tua, para você se liberar”. E era normal, ele falou: “eu já transei com um cara para ver se eu era gay. E vi que não curtia transar com menino,

que eu gosto de mulher”. E ele tinha uma cabeça super aberta. Ele era um menino assim, que saiu de casa cedo, morou com a namorada quando tinha 15 anos, viajou o mundo inteiro. (...) E os caras de Ribeirão eram todos muito chatos, né? Eram todos iguais ao meu pai. Aquela coisa muito careta, né? E não era isso que eu queria.

Mas a experiência de deslocamento mais decisiva data do trânsito internacional. Logo depois de se formar na faculdade de publicidade, Thelma começou a trabalhar como guia em uma companhia de turismo. Foi durante a estadia em Miami (Estados Unidos) a trabalho que viveria sua primeira experiência homossexual. Seus amigos a chamaram para ir a uma boate gay e ela aceitou por estar curiosa e para “dar uma de liberal” (contrariando o estereótipo de uma garota bem-criada do interior). Lá, encontrou uma americana que havia conhecido alguns dias antes e que havia chamado muito sua atenção. Em suas palavras:

A primeira vez que eu vi essa mulher eu fiquei completamente apaixonada, parecia que eu tinha levado um tapa. [...] No fim [daquela noite] ela virou para mim, contou que era gay e que gostava de mim. E eu fiquei... eu não sabia para onde eu ia. Aí a gente acabou ficando junto. [...] Eu estava apaixonada e com ela eu não tive nenhuma dúvida. [...] Assim, sabe quando uma coisa, qualquer coisa na sua vida, que você descobre e faz todo sentido? Foi assim. O mais estranho é que eu não conhecia até então nenhuma garota gay. Então não tinha com quem conversar. Então a gente pode conversar assim e foi uma coisa maravilhosa, né? Você finalmente poder dizer, ser você mesma.

Vemos neste trecho o lugar central que a sexualidade ocupa na identidade de certos sujeitos: a possibilidade de expressar um desejo indizível se confunde com a própria possibilidade de “ser você mesma”. A partir de então, a vontade de ter um emprego, sair de casa, se desvencilhar do controle exercido pelos pais e mudar de cidade estariam diretamente associados à vontade de viver mais livremente a homossexualidade. Nas palavras de Thelma:

Isso era uma das coisas de quem era gay na minha época. Uma das coisas que eu mais queria era sair de casa, porque eu queria ter uma vida própria.

(...) Na minha geração todo mundo queria ter a sua própria casa porque a gente não tinha a mesma liberdade que vocês tem hoje (...). A casa era uma coisa onde os pais mandavam e tinha que ser tudo do jeito deles. Até aí tudo bem, mas você não tinha liberdade nenhuma dentro de casa. Você tinha que seguir os conceitos do seu pai e da sua mãe, que eram bem mais rígidos. Na sua geração é uma moleza. (...) Então a coisa que eu mais queria era ter a minha casa, e para isso eu precisava trabalhar. E eu queria viajar, queria morar fora. E isso era diretamente ligado à homossexualidade, pode ter certeza. Era mais fácil você exercitar a sua sexualidade longe da sua cidade natal.

Um contínuo deslocamento espacial, que começaria na forma de viagens, continuaria nos primeiros empregos com turismo e depois na carreira empreendida na aviação (começando como comissária de bordo), seria portanto central na maneira pela qual Thelma construiria uma certa distância das cobranças e expectativas nela depositadas pela família. O deslocamento *espacial* é, portanto, a base material para um deslocamento *moral* de seu lugar social de origem. Esses deslocamentos ganham também uma dimensão temporal através do contraste que Thelma estabelece com o que ela supõe ser a experiência da minha geração (“uma moleza”).

Em uma trajetória de deslocamentos, a “viagem” (BLEIS, 1989) é entendida como central para a sua formação enquanto ser humano de forma ampla:

Assim, a coisa mais legal que tem na vida é viajar. Primeiro que você aprende tanta coisa, né? Te dá uma lição de humanidade que se você ficar em um lugar só realmente não tem como você aprender. E por isso eu fui trabalhar com turismo. O que eu queria era viajar, eu sempre gostei. Então naquele momento eu escolhi trabalhar com aquilo que ia me permitir viajar.

Em uma de suas viagens, Thelma conheceria a namorada (brasileira) com a qual moraria por 7 anos entre o Rio de Janeiro (capital) e uma cidade pequena no interior deste estado. A mudança de cidade da própria residência (tendo sempre em paralelo esse contínuo ir e vir proporcionado pelo trabalho) daria então uma nova dimensão a esse distanciamento.

A realização profissional associada à estabilidade na vida amorosa a deixariam em uma situação mais confortável para negociar (à distância) sua herança familiar (especialmente em termos de sua formação, de seus vínculos de afeto e das expectativas sobre ela depositadas) e definir com alguma liberdade seu projeto de vida.

Thelma narra com tranquilidade suas discordâncias e rupturas com a família e a cidade de origem, centrando seu discurso na reconciliação. Devido a uma carta anônima enviada por uma ciumenta ex-namorada de sua companheira, seu pai ficaria sabendo de sua orientação sexual. A forma como administrou a crise mostra mais uma vez sua habilidade de negociar com a herança familiar:

Aí ele descobriu e me chamou para conversar. Ele tava mais passado, meu pai não ficava bravo. Ele primeiro ele achou o que todos os pais acham: “será que foi alguma coisa, que eu e sua mãe, em nosso relacionamento, fizemos para você ficar desencantada do casamento”. Aqueles dramas, né? Ai eu: “Não pai, pelo contrário, vocês sempre me ensinaram que o mais importante é o amor, e o amor não tem sexo”. Ai ele ficou passado, porque a vida inteira ele falava isso, né? Sabe aquelas coisas de não querer que a filha transasse? “Não, a coisa mais importante é o amor, porque o amor...”, não sei que lá, “é o amor, amor, amor”. A eu dei o mesmo troco para ele, né? (...) Eu falei: “Não pai, você está partindo do pressuposto de que ser homossexual é uma coisa errada, é uma doença e tal. E não tem nada de errado, você simplesmente gosta de uma pessoa que por acaso tem o mesmo sexo que você.” O que, na verdade, era mais ou menos o mesmo discurso que a vida inteira ele fez. Ai ele teve que vestir o chapéu.

Sua relação com a família e a cidade natal são hoje bastante confortáveis. Ela visita os familiares regularmente, tendo inclusive apresentado sua namorada – que é chamada de “norinha” pela mãe. A relação com a própria disciplina praticada pelos pais e pelas instituições de ensino pode ser ressignificada de maneira livre de ressentimentos:

A gente sempre aprendeu a sentar direito, a pedir licença para levantar, tal. Era aquela educação bem formal. Mas assim, de uma forma que eu nunca achei ruim. [...] Quando a gente era criança a gente pedia a bênção, hoje em dia ninguém faz mais isso, né? Eu acho engraçado as pessoas

implicarem. Não era uma coisa de hierarquia, por que é seu avô, era uma coisa carinhosa você pedir a bênção. O avô vinha, você beijava a mão, passava a mão assim... Tinha carinho, não era um gesto vazio. [...] Mesmo na escola, era uma educação que hoje as pessoas iam achar que é coisa de filme. E a gente achava bom, não achava ruim não. Era divertido, assim, esses rituais. Acho que sempre achei que um pouco de ordem era bom. É claro que eu acho que as relações tem que ser naturais, você não vai respeitar alguém só por causa disso, mas se você já respeita é bom [...] A minha vida inteira eu tive essa coisa assim de ter hierarquia. E eu fui trabalhar em uma companhia japonesa, que tem hierarquia. Eu até me dei bem. Tem umas coisas assim que a gente estranha, todo aquele ritual. Mas isso daí, para mim, foi tranquilo.

O próprio significado dos gestos pode ser pensado de forma ampla, com relativa autonomia das hierarquias que eles parecem refletir imediatamente. Ao mesmo tempo, o aprendizado de certas condutas formalizadas pode ser pensada em sua utilidade, livre de um possível ressentimento associado ao desconforto das situações em que são transmitidas. Thelma parece valorizar o aprendizado das convenções (que podem ser úteis, por exemplo, no trabalho) sem naturalizá-las, sem acreditar que as formas convencionais são sempre as maneiras certas de agir. O que não significa que em algumas situações certas formas convencionais não possam parecer as mais adequadas.

A naturalização das convenções estabelecidas pela classe dominante, que passam a ser tomadas como normas pela sociedade como um todo (a ideia de que a etiqueta consiste na forma “correta” de se relacionar) é, para Bourdieu (2008), uma das expressões mais nítidas da dominação. A capacidade de se apropriar instrumentalmente desses padrões sem aderir incondicionalmente a seus significados é, portanto, uma espécie de retórica mais flexível dos códigos de classe.

Essa retórica mais flexível em relação a marcadores da diferença não se restringe a códigos de classe. Vemos que Thelma estranha (ou “duvida”) profundamente situações onde se vê diante de retóricas de diferença inflexíveis. Nesse sentido, os estereótipos relativos à orientação sexual também são colocados em questão:

Engraçado isso, porque eu acho muito bonito o corpo masculino. Eu já tive até amiga gay americana. Os americanos são meio radicais nas coisas, né? Na Califórnia os meninos são muito bonitos e as meninas não são muito bonitas, além de ter uma voz de taquara rachada horrível, né? E normalmente os garotos são muito bonitos. E a gente estava passeando, eu estava namorando essa garota e passou um menino tão bonito, mas tão bonito que eu parei assim e disse: “Nossa, mas que garoto bonito!”. Ela olhou para mim assim e disse “Ah, eu sempre achei que você não era muito gay.” (risos) Eu falei “gente, o que tem uma coisa a ver com a outra!” Olha que é pela estética da coisa, né? Talvez porque eu seja muito ligada em arte, né? Nossa, ver a estátua de guerreiro grego, o corpo é maravilhoso! O Davi de Michelangelo, meu queixo realmente caiu, o cara é uma coisa de bonito.

O ideal parece ser, portanto, a convivência com a diferença mais do que a sua afirmação em torno de identidades inflexíveis. Esse discurso se mostrou muito recorrente entre os entrevistados da rede estudada e não pode ser dissociado da experiência de classe dos interlocutores, marcada por uma grande facilidade de circular em diversos contextos – inclusive internacionalmente.

A viagem, ou a experiência do deslocamento espacial e moral, aparecem como uma ferramenta importante no alargamento dessas sensibilidades. O trânsito por contextos muito diversos se assemelha e complementa o trânsito de pessoas de contextos diversos pelos espaços do cotidiano. Uma experiência de trabalho especialmente marcante nos Estados Unidos seria importante, nesse sentido, tanto para a valorização dos ambientes onde a diversidade pode ser vivida quanto para os limites dessa diversidade diante de retóricas da diferença pouco flexíveis:

Nos Estados Unidos era muito bom de trabalhar. [...] Eu trabalhei para um jornal, que foi um dos trabalhos mais legais que eu tive na vida. Era um jornal alternativo. [...] Sabe aquela coisa bem misturada? Eu nunca tinha visto tanta gente diferente. Você vindo de Ribeirão, onde era todo mundo absolutamente igual, né? [...] Mas o engraçado é que eles não sabiam que eu era brasileira. Eu nunca cheguei e disse “Oi, bom dia, sou brasileira”. Eu falava de vez em quando no telefone com um amigo brasileiro e eles achavam que eu era francesa. Só depois de 4 meses trabalhando com eles,

que eu ia embora, que eu falei “vou para o Brasil”. E eles “Mas fazer o que no Brasil? Você não vai para a França?” [...] Por que a gente fala português, e eles não estão acostumados. Eles acham que na América Latina todo mundo fala espanhol, né? E eu lembro que um dos caras ficou chocado: “Então você é latina?” [risos]. Porque os latinos todos trabalhavam na outra sala. Era o pessoal peão, os mexicanos. Que trabalhavam nas máquinas, né? [...] Aí eu percebi o preconceito que eles tinham contra o pessoal que era mexicano. Que eram os latinos. E eu falei “Não, eu sou latina” e ele ficou assim, chocado: “Eu nunca imaginei que você pudesse ser latina”. [...] O pessoal que ia do México para lá era o pessoal mais simples, da lavoura e tal. E que, nossa, fazia muita coisa. E esse pessoal, na Califórnia ali, é quem faz todo o trabalho [...]. É mais ou menos o pessoal do nordeste aqui, e que as pessoas adoram detestar. Mas tira essas pessoas daqui e vamos ver o que acontece... É um preconceito mesmo.

Neste momento, parece que uma articulação particular entre marcadores de raça e de classe foi o que permitiu que Thelma fosse tratada como igual nos Estados Unidos – mesmo em um jornal alternativo caracterizado por “aquela coisa bem misturada”. Foi fundamental o fato de que ela foi entendida como europeia (francesa) e não latina (mexicana ou brasileira) para a forma como foi recebida pelos colegas. Embora Thelma não problematize senão a língua (seu domínio do inglês e a confusão, comum nos Estados Unidos, entre português e francês), seu fenótipo (branca de olhos azuis) e suas maneiras (um *ethos* de classe incorporado) devem ter sido fundamentais para essa classificação. Em um contexto bastante distinto, o entrecruzamento entre raça e classe distinguia novamente Thelma dos trabalhadores manuais com os quais convivia.

No projeto de realização de Thelma, em paralelo com esse trânsito contínuo, o “amor” ocupa um lugar central. O gênero parece então importante na definição do sentido que essa realização amorosa toma:

Mulher normalmente mora junto. Talvez porque a renda das mulheres seja mais baixa do que a dos homens. Normalmente homem ganha mais que mulher. Mas é também porque mulher adora brincar de casinha, né? A mulher tem uma coisa de, talvez por causa dessa coisa de maternidade, pesa essa coisa de querer morar junto, de querer cuidar do outro. (...) Essa

coisa de mudar [para a mesma casa] rápido também, tem a ver com aquela coisa de ser dependente. Sabe aquela coisa de ter certa idade e ter que casar? Acho que fica meio no inconsciente das mulheres. “Eu amo, então eu caso”. Acho que isso é muito forte no inconsciente das mulheres. Você não questiona muito.

Thelma viveu diversas relações intensas e duradouras com mulheres, a maior parte delas envolvendo o compartilhamento de uma moradia. A realização na vida sexual e afetiva, central em seu projeto de realização pessoal, é orientada por uma ideia de amor duradouro:

Acho que você não pode entrar em um relacionamento pensando isso. Acho que você entra pensando no amor. Em um relacionamento, você não pode ficar pensando se vai durar 3 anos, 10 anos. Acho que se você entra é para durar a vida inteira, né? Tudo bem. Eu tive relacionamentos que deram certo mas não foram para sempre. Acho que é mais fácil quando dura para sempre. Acho que algumas pessoas realmente conhecem alguém quando são jovens, se apaixonam e conseguem realmente se amar com todos os altos e baixos. Não é uma conveniência de estar junto, é realmente querer estar junto. É uma minoria privilegiada que tem essa sorte, né? (risos) Você vê esses casais, às vezes casais heterossexuais. A vida inteira, está velinho e você vê que um gosta do outro de verdade. Acho que isso é uma sorte grande, é loteria.

Essa valorização da durabilidade não significa no entanto, como vimos antes no curso da argumentação, uma adesão aos padrões heterossexuais. Nas palavras de Thelma: “Acho que não só não precisa repetir esse padrão como as pessoas deveriam na verdade aproveitar e pensar em um outro tipo de relacionamento”. Trata-se de um deslocamento moral em relação ao padrão estrito que lhe era imposto durante a infância – mas que não despreza alguns de seus valores fundamentais.

#### 4. Trajetos

Vimos como na trajetória de Thelma um contínuo deslocamento espacial viabilizado pelo trabalho associado a uma vivência intensa de

relacionamentos duradouros com mulheres permitiu um distanciamento moral da família e da cidade natal, o que não exclui a manutenção de uma relação pacífica com as heranças da sua formação e com seus parentes mais próximos. Permitiu, em outras palavras, a elaboração e o empreendimento de projetos alternativos de realização.

Observar esse relativo êxito não significa dizer que sua trajetória não foi marcada por constrangimentos relativos à afirmação da homossexualidade. No entanto, podemos dizer que esses constrangimentos não são eixo de sua narrativa e que, pelo contrário, a homossexualidade é antes associada a certa liberdade, a uma relação criativa com as referências entre as quais se formou.

## REFERÊNCIAS

BENITEZ, M. E. Diaz. *Nas Redes do Sexo: Os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BLEIS, R. Atrativos e Fatalidades do Exílio Homossexual: as redes textuais do paraíso imaginário 1900-1980. Texto apresentado no seminário organizado pelo Groupe d'Etudes e Recherches sur l'homossexualité-homosocialité do CEAQ, Sorbonne/ Paris V. Paris, 1989. Tradução de M. Carlota C. Gomes.

BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaina (Org.). *Os usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.

CARRARA, Sérgio; SIMOES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 28, 2007.

CRAPANZANO, Vincent. "Estilos de Interpretação e a retórica de categorias". In: MAGGIE, Y.; REZENDO, C. (Orgs.). *Raça como Retórica*:

a construção Social da Diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FACHINNI, Regina. *Entre umas e outras*: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. Campinas: IFCH/Unicamp, 2008. Tese de Doutorado.

FRY, Peter. *Para inglês ver*: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por Entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond/CLAM, 2004.

GREEN, James et al. *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par*: gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004

LACOMBE, Andrea. *Ler [se] nas entrelinhas*: Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. Tese de Doutorado. UFRJ, 2010.

MEINERZ, Nádia E. *Entre Mulheres*: etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2011.

McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial*: Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

MITCHELL, Clyde. Social Networks. In: *Urban Situations: Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, 1969

MOUTINHO, Laura. “Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos) sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro”. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2006, vol. 14, no. 1 [citado 2008-07-02], pp. 103-116.

\_\_\_\_\_. *Raça, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro; ZAMBONI, Marcio; RIBAS, Mario; SALO, Elaine. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cad. Pagu* (UNICAMP. Impresso), p. 139-176, 2010.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1981.

ZAMBONI, Marcio. *Herança, distinção e desejo: homossexualidades em camadas altas na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado: USP, 2014.



## Entre Fluxos e Contrafluxos, “Periferias” e “Centros”: descentralizando sociabilidades homossexuais na cidade de São Paulo

*Entre Flujos y Contracorrientes, “Periferias” y “Centros”: la descentralización de las sociabilidades homosexuales en la ciudad de São Paulo*

*Between Flows and Counter-Flows, Outskirts and Downtown Areas: decentralizing homosexual sociabilities in the city of São Paulo – Brazil*

**Ramon Pereira dos Reis**

**Resumo:** este artigo objetiva mostrar a circulação de homossexuais pela cidade de São Paulo, evidenciando os fluxos e contrafluxos desse deslocamento, tanto na periferia quanto no centro. Neste sentido, e com base em dados de pesquisa, constatou-se haver heterogeneidade na produção de corporalidades e estilos relacionados à homossexualidade, assim também processos de diferenciação, identificação e subjetivação fortemente associados ao aspecto da circulação.

**Palavras-chave:** periferia, centro, sociabilidades, homossexualidade.

**Resumen:** este artículo tiene como objetivo mostrar la circulación de homosexuales por la ciudad de São Paulo, para mostrar los flujos y contracorrientes de este desplazamiento, tanto en la periferia como en el centro. En este sentido, y con base en los datos de investigación, se ha comprobado, haber heterogeneidad en la producción de corporalidades y estilos referentes a la homosexualidad, así como procesos de diferenciación, identificación y subjetivación profundamente asociados al aspecto de la circulación.

**Palabras clave:** periferia, centro, sociabilidades, homosexualidad.

**Abstract:** this paper aims to reveal how the circulation of homosexuals in the outskirts and downtown areas of the city of São Paulo – Brazil – takes place highlighting the flows and counter-flows of that circulation. Research outcomes revealed that the production of corporealities displays features of heterogeneity, styles concerning homosexuality as well as processes of differentiation, identification and subjectivation which are strongly associated with the referred circulation phenomenon.

**Keywords:** city, center, sociability, homosexuality.

---

**Ramon Pereira dos Reis** é Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP).

E-mail: [ramonreis@usp.br](mailto:ramonreis@usp.br)

---

## INTRODUÇÃO

Ao pender a balança para o lado da viagem, como estou fazendo aqui, o *cronotopo* da cultura (um cenário ou cena que organiza tempo e espaço numa forma completa e representável) passa a se parecer tanto com um local de encontros de viagem quanto de residência, menos parecido com uma barraca numa aldeia, um laboratório controlado ou um local de iniciação e habitação, e mais assemelhado a uma sala de recepção de hotel, um navio ou um ônibus. Se repensarmos a cultura e sua ciência, a antropologia, em termos de viagem, estaremos questionando o viés naturalizador, orgânico, do termo *cultura* – visto como um corpo enraizado que cresce, vive, morre etc. Adquirem maior nitidez as *historicidades* construídas e discutidas, os locais de deslocamento, interferência e interação.

Para insistir: por que não concentrar a atenção no mais extenso âmbito de viagem de qualquer cultura, olhando *também* para seus centros, suas aldeias, seus locais de campo intensivos? Como os grupos negociam em relações externas e como uma cultura é também um local de viagem para outros? Como os espaços são atravessados de fora? Como o centro de um grupo é a periferia de outro? (Clifford, 2000, p. 58-59)

Trata-se de uma pesquisa de doutorado em curso<sup>1</sup>. Ademais, faz parte de um projeto em perspectiva comparada entre as cidades de São Paulo e Belém que privilegia o processo de constituição de sociabilidades homossexuais em dois bairros de São Paulo (Itaquera e São Mateus) e no bairro do Guamá, em Belém, localizados nas “periferias”<sup>2</sup> destas capitais. Para este artigo lanço mão das articulações em lugares para lazer

<sup>1</sup> Pesquisa de doutorado, em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – Processo nº. 2012/11721-8. Sob orientação do Prof. Dr. Júlio Assis Simões. “As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP”. Uma primeira parte deste artigo foi apresentada no Painel 58 – Gênero, sexualidade: marcadores sociais da diferença, relações de poder e circulações em diferentes escalas -, do V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, sob coordenação de Isadora Lins França e Bruno Barbosa, a quem devo agradecer pelas contribuições, além daquelas dos pesquisadores Mário Carvalho, Gustavo Saggese e Bruno Puccinelli. Em um segundo momento, apresentei outros dados no Simpósio Temático 3 – Espaços, Pedagogias e Territorialidades: Estratégias de Campo em Políticas de Gênero e Sexualidade no Urbano -, do VII Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura, sob coordenação de Milton Ribeiro e Bruno Puccinelli, aproveito o ensejo para agradecer às contribuições dos coordenadores e dos pesquisadores Marcelo Perilo, Marcio Zamboni e Gibran Braga.

<sup>2</sup> Quando as palavras “periferia” e “centro” aparecerem aspeadas significam categorias de análise. No caso de estarem grafadas em itálico e sem aspas são termos êmicos.

e sociabilidade, em São Paulo, que não estão circunscritos ao bairro de moradia dos interlocutores (homens e mulheres homossexuais). Levo em conta minhas primeiras andanças nesta cidade, no período de 2011 a 2012, articuladas a uma análise interseccional investida em determinadas marcações de diferença social, a saber: gênero, sexualidade, raça/cor, classe, idade/geração, regionalidade.

A ênfase nos lugares de sociabilidade homossexual localizados em determinadas “periferias” se torna relevante não só pelas singularidades (que serão descritas no decorrer deste texto), assim como por certa tendência da bibliografia que lida com o tema da homossexualidade e sociabilidade, com um expressivo número de trabalhos na primeira década dos anos 2000, em se concentrar nos circuitos de maior visibilidade gay/lésbica ou GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) localizados em “centros” urbanos (Barbosa da Silva, 1959; França, 2012; Meinerz, 2011; Braz, 2010; Henning, 2008; Oliveira, 2009; Reis, 2012; Perucchi, 2001; Trindade, 2004; Guimarães, 2004; Green, 2000; Perlongher, 2008; Simões, França & Macedo, 2010; Green & Trindade, 2005; Puccinelli, 2013).

Parecem-me, então, valiosas as possíveis construções analíticas dos trabalhos supracitados a respeito de um debate complexo sobre produções de sentidos, efeitos e representações para determinadas sociabilidades. Na esteira dessa reflexão, resguardando principalmente os contextos de cada pesquisa, os trabalhos de Brah (2006), McClintock (2010), Haraway (2004), Butler (2003) e Piscitelli (2008), por exemplo, nos ajudam a pensar sobre questões de interseccionalidade e produção de diferença. O uso de análises interseccionais é profícuo por dar ênfase ao lugar que a diferença tem na construção do sujeito e de suas relações, é uma forma de problematizar, contingencialmente e relacionalmente, situações de opressão, hierarquia, preconceito e discriminação.

A compreensão da desigualdade, exploração, opressão ou igualitarismo, deve ser dada numa relação de cruzamento, e não de superposição, entre gênero, classe, cor/raça, idade/geração, regionalidade,

e demais marcadores. Neste sentido, o interesse por análises sobre marcadores sociais da diferença tem exatamente que ver com o fato de raça, sexualidade e classe serem fundamentalmente importantes para o acesso a bens, status, emprego, escola e “escolhas” afetivo-sexuais (Moutinho & Carrara, 2010).

Estudos que tratam da relação entre homossexualidade e sociabilidade, como esta pesquisa, devem fazer interconexão com dispositivos que procuram dar ênfase a contextos de agência dos sujeitos. Ademais, como trato, também, de produção de desejo e de sujeito desejável, podemos relacionar questões de interseccionalidade ao que Perlongher (2008) menciona quando fala sobre “tensores libidinais”. Este autor nos lembra que eixos em que se estabelecem diferenciações sociais também podem orientar desejo.

Vale mencionar que até a década de 1990 a literatura das Ciências Sociais dava ênfase a uma ideia de homogeneidade da “periferia”, de um espaço comum no que concerne à precariedade das condições de vida, por exemplo (Caldeira, 1984). É a partir da década de 1990 que os estudos se voltam para a diversidade e a perceber a complexidade interna das “periferias”, através da heterogeneidade de classes sociais e a distribuição desigual de infraestrutura urbana e serviços (Nascimento, 2006). Esse caráter heterogêneo está relacionado aos movimentos políticos dos próprios moradores em melhorias para o bairro, contudo, ao mesmo tempo em que se garante melhorias nas condições de vida das pessoas que moram em bairros afastados do centro, decorrente da própria consolidação do bairro, há a expulsão de parcelas de moradores mais pobres dessas áreas (Frúgoli Júnior, 2000). Desse modo, parto do pressuposto de que nem toda “periferia” ou “centro” são iguais e que não há estratégias únicas de circulação dos sujeitos (Facchini, 2008).

Deste modo, na tentativa de não dicotomizar noções de “centros” e “periferias”, de tirar certo peso senso comum e analítico que tais categorias carregam e que por vezes são expressas/significadas como pólos opostos, que não possuem relação entre si a partir do

viés que indica ausência de equipamentos culturais, por exemplo, nas “periferias” e, presença destes em “centros”; acredito ser importante pensar na circulação, nos fluxos e contrafluxos (entendidos aqui como deslocamentos de menor escala dos “centros” para as “periferias”, no sentido de lazer e sociabilidade), como forma de borrar noções estanques de “centros” e “periferias”, assim como visões enviesadas/homogêneas de estilo e corporalidade de determinados homossexuais moradores de bairros de “periferia”.

Não obstante os fluxos e contrafluxos pela cidade de São Paulo, corroboro com Feltran (2011, p. 15) ao compreender as “*periferias* de São Paulo enquanto ambientes situados no tempo e no espaço, em que as pessoas se relacionam entre si e com outras esferas do mundo social, de modo plural e heterogêneo”. Convém lembrar, ainda, que tanto “centro” quanto “periferia”, pela própria localização espaço-tempo e por se constituírem em relação a algo, devem indicar sujeitos, contextos, corpos, gêneros, estilos, corporalidades, regionalidades, desejos, classes, cores, gerações, etc. (Puccinelli, 2013)

Como exemplo de etnografias que lidaram com sociabilidade e vivências homossexuais em “periferia”, em grande parte articulando-as à circulação, cito os seguintes trabalhos já finalizados: Oliveira (2006), Moutinho (2006), Medeiros (2006), Aguião (2007), Facchini (2008), Carvalho-Silva (2009), Lacombe (2010), Lopes (2011), Pinheiro (2011), Perilo (2012). Tais trabalhos mostram, pelo menos, dois pontos em comum: a circulação e os processos de subjetivação. A construção das análises tem como principal preocupação apresentar o cotidiano de sujeitos que não se furtam a transpor fronteiras na produção de seus corpos, identidades, práticas sexuais, redes de sociabilidade.

As etnografias supracitadas reverberam a não dicotomia entre “centro” e “periferia”, de fato, essa não é a questão que move os pesquisadores. Foi preciso que cada pesquisador, caminhasse, a seu modo, com seus interlocutores na possibilidade da feitura do olhar com ênfase para a alteridade e para o apontamento de que por menor que

seja a circulação e que ela se circunscreva, por exemplo, ao bairro de moradia, ainda assim, ali naquele lugar onde o olhar não costuma se voltar, cotidianamente são constituídas/os nomeações e sujeitos políticos: *bichas*, *homens de verdade*, *bonecas*, *mulherzinhas*, *entendidos/as*, *mulheres de Kêto*, *LGBT*, *favelado*, *jovens homossexuais*.

Vejamos como tem sido o efeito das circulações. Retomo, a seguir, meus percursos pela cidade de São Paulo na ordem cronológica das incursões, nas quais se espriaram em torno da malha urbana, tanto em regiões “centrais” quanto “periféricas”, com vistas a compreender diferentes produções e sentidos de sociabilidades homossexuais.

### **1. No Largo do Arouche: circulações para o centro**

O Largo do Arouche é um reconhecido lugar de sociabilidade homossexual em São Paulo, desde a década de 1950 (Perlongher, 2008). Localiza-se em um dos extremos da Avenida Vieira de Carvalho, também de circulação de homossexuais, na região do centro da cidade. Nas palavras de Perlongher (p. 106): “No final das contas, o Largo do Arouche parece constituir uma espécie de ‘corredor polonês’, por onde se faz a passagem da primitiva Boca do Lixo à mais atual Boca do Luxo. Esse fato pode explicar o *trottoir* de travestis e prostitutas, como também a afluência de ‘garotos’ e ‘tias’ do subúrbio”. Passadas algumas décadas, e levando-se em conta as transformações pelas quais o lugar e as pessoas sofreram, há que se notar a existência de personagens que podem se assemelhar aos citados pelo autor: travestis, prostitutas, “garotos” e “tias”. Especialmente no domingo, o dia em que estive presente, notei, majoritariamente, a frequência de jovens homossexuais masculinos, vindos de regiões e bairros distintos (Itaquera, Osasco, Itaquaquecetuba, Tatuapé, Tucuruvi, Penha, só para citar alguns) misturados a travestis e michês. Os frequentadores ocupam o Largo inteiro e algumas imediações da Vieira de Carvalho, onde se pode notar a presença de espaços de sociabilidade de predominância de homossexuais de “camadas populares” e desvalorizados e estigmatizados por homossexuais de classes sociais mais altas. Concernente ao viés

transformativo pelo qual passou a região do centro tradicional de São Paulo, Heitor Frúgoli Júnior aponta

[...] o centro tradicional paulistano, que no início do século fora um espaço das elites, passou por um crescimento com a criação de áreas mais valorizadas, ao passo que as anteriores foram sendo gradativamente abandonadas e entregues à deterioração de seus equipamentos. A partir de então, o centro tradicional passou a ser cada vez mais identificado como espaço das classes populares [...] (Frúgoli Júnior, 2000, p. 38).

Antes de expor, propriamente, os dados de campo, gostaria de recorrer a um breve panorama histórico sobre esse “gueto” paulistano a partir das descrições de Simões & França:

A área compreendida pela Praça da República, Avenida Vieira de Carvalho e Largo do Arouche tem se mantido como porção inexpugnável do circuito homossexual paulistano há várias décadas. Depois de um período de relativo esvaziamento no final dos anos 80, essa área central voltou a florescer desde meados da década passada, e hoje aparece como uma “mancha popular” do circuito homossexual paulistano. Ali a concentração de estabelecimentos ocupa também as transversais da Vieira de Carvalho (ruas Aurora e Vitória) – lado a lado com botecos, cinemas e casas de espetáculos de sexo explícito que não foram apropriados pelo público homossexual, e se estende para as avenidas São João e Ipiranga, com cinemas que exibem filmes de sexo explícito entre homens; bem como na direção dos bairros vizinhos da Vila Buarque (ruas Marquês de Itu, Amaral Gurgel), onde se espalham garotos de programa; e da Bela Vista (ruas Martinho Prado e Santo Antônio), onde se encontram bares e danceterias voltados para lésbicas. Desde a década de 1970, pelo menos, essa “mancha” se conserva praticamente na mesma localização geográfica, estando por assim dizer incorporada ao cotidiano do velho centro da cidade.

Muitos dos frequentadores da porção *gay* dessa territorialidade central são rapazes de classes populares, que não moram no Centro e ali se reúnem para tomar cerveja, dançar em alguma das várias boates ou simplesmente buscar possíveis parceiros sexuais, observando o movimento da rua. Com frequência, esses rapazes são chamados de “bichas quá-quá”, “bichas poc-poc”, “bichas um-real” – termos pejorativos, quase “categorias de acusação”, que pretendem designar o jovem homossexual mais pobre e efeminado, de comportamento espalhafatoso e menos sintonizado com linguagens e hábitos “modernos” de gosto, vestimenta e apresentação corporal. A porção lésbica da “mancha” perdeu seu ponto de referência

mais famoso, o “Ferro’s Bar”, mas continua abrigando estabelecimentos que atraem uma clientela feminina em que parece continuar predominando as estilizações corporais e os códigos eróticos que remetem a estereótipos “masculinos” ou “femininos”, conforme o modelo do par “caminhoneira” e “*lady*” – termos usuais que designam respectivamente a lésbica que cultiva um estilo ligado ao “masculino” (gostar de jogos de futebol e tomar muita cerveja, por exemplo) e a sua companheira “feminina”, entre estas últimas, não é raro encontrar *strippers* e garotas de programa. (Simões & França, 2005, p. 316-317).

Da década de 1980 aos anos 2000, esse famoso “gueto” paulistano, apesar das transformações, ainda se constitui como importante espaço de encontro entre homossexuais para situações de paqueras e flertes, além do *trottoir* de travestis e de michês. Seguindo o fluxo dos sujeitos em

<sup>3</sup>Estudante do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. Preferi colocar seu nome verdadeiro não somente porque ele me cicero-neou durante a etnografia, mas também porque trata-se de um jovem pesquisador que trabalha com os estudos de gênero e sexualidade articulados a uma perspectiva antropológica urbana, e sua presença foi significativa para os *insights* que tive durante o campo no Largo do Arouche.

torno das sociabilidades homossexuais e do que me informava Eros Sester<sup>3</sup>, rapaz que me acompanhava, sobre a constituição de grupos mais abertos no Largo do Arouche, resolvi investigar esse indicativo.

Após algumas insistências de Eros para que eu conhecesse a sociabilidade do Largo do Arouche, fui fazer campo em um domingo à noite, porque segundo ele seria o dia em que mais se concentra o público de jovens homossexuais vindos de bairros de periferia e também seria o momento em que eu poderia identificar os tais grupos mais abertos que ele mencionara no nosso primeiro encontro, na praça no Tatuapé, como forma de contrapor a feitura da sociabilidade homossexual naquela praça com o que acontece no Arouche.

Vale lembrar que minha incursão ao Arouche se resume a um domingo sem muitas pretensões de tornar este o meu ponto de partida. Apesar de toda historicidade e representatividade desse espaço, meu interesse, talvez não declarado, sempre recaiu no curso de uma investigação que partisse

da “periferia”. O campo de visão se alargaria a partir da minha percepção sobre a circulação de jovens que saem do “centro” para a “periferia” ou que tem como divertimento espaços na “periferia”. No entanto, isso é bem diferente da circulação que as pessoas estão acostumadas a perceber e que eu, também, fui me acostumando: a notável intensidade com que jovens se dirigem ao centro, especificamente no domingo, e não o contrário.

Fazendo valer a indicação de Eros, desloquei-me de casa, no bairro do Butantã, em um domingo à noite, na certeza de encontrá-lo para podermos trocar dados de campo e na esperança de encontrar uma sociabilidade que lembrasse aquela de Perlongher (2008) ou que se assemelhasse aos dados de Simões & França (2005), apesar das transformações. Ingenuidade de mais ou de menos, o fato é que segui os caminhos pelos quais fui levado. Desci na estação de metrô República, na saída da Rua do Arouche. Ao notar a coincidência textual – a rua leva o mesmo nome que o Largo –, tive certeza de que estava no caminho certo e que a minha empreitada antropológica viria tomar forma sob a figura dos michês reunidos em meio a um ponto de táxi. Meu olhar, por alguns minutos, fitava os michês e as dezenas de jovens que saíam do metrô em direção à Avenida Vieira de Carvalho, ou somente Vieira, até chegarem ao ponto final, o Largo do Arouche.

Ao adentrar a Vieira, fui mapeando a diversidade e a diferença gritantes que se colocavam à minha frente, representada pela distinção entre pequenos “códigos-territórios” (Perlongher, 2008), que traziam à tona processos de identificação para além do espaço físico: estilo, corporalidade, músicas e estrutura construía um sentido para cada grupo. Iniciei a minha caminhada e parei em frente aos bares Soda Pop e Caneca de Prata, reconhecidos pela predominância de homens homossexuais mais velhos – *mariconas* – com idade entre 30 e 50 anos, a maioria brancos, grisalhos ou carecas, com barba e cuja maior parte não fazia exibição do corpo, fazendo uso de vestimentas mais sóbrias, de tonalidades escuras. Os estilos musicais mesclam um pop rock da década de 1980 e 1990, sendo que, no Caneca de Prata, também é possível ouvir Música Popular Brasileira (MPB)

Por fim, sem deter as análises à descrição pormenorizada de todos os “microguetos”, apenas dos que me chamavam a atenção, notei o bar Habeas Copus, um bar fechado com uma pista de dança. Ao som de brega, sertanejo, funk, axé, dance, reggae, hip-hop e samba, os corpos se movimentam num bailado coreografado e bem marcado conforme o estilo musical. Em geral, são homens homossexuais negros – *bichas quá-quá*, *bichas poc-poc* – trabalhadores do comércio ou de empresas privadas, alguns vindos da Zona Leste (Tatuapé, Itaquera, Penha, Carrão), Zona Norte (Tucuruvi e Santana), Zona Sul (Vila Mariana, Jabaquara), uma grande parte de origem nordestina (Bahia, Pernambuco, Piauí e Ceará), na faixa etária de 18 a 30 anos, compondo um estilo corporal que mescla performances mais femininas com mais masculinas, sustentados pelo uso de calça jeans ou bermuda, camiseta e tênis.

Após paradas, olhares e sensações, eis que cheguei no Largo do Arouche. Tentei me situar em meio a tanta informação: pessoas entregando *flyers* de boates, uma banca de revistas, restaurantes, casas noturnas, lojas de roupas, bares, um posto policial, prédios residenciais, travestis, michês, heterossexuais, homossexuais, negros e brancos em torno do burburinho e agitação de jovens no Largo. “Em noites de domingo eles ocupam todo o Arouche”, disse Eros ao me encontrar. A cada passo que dávamos percebi como o corpo era a moeda de troca do desejo e das parcerias afetivo-sexuais. Assim como o meu corpo e o de Eros. Não pude deixar de perceber os vários olhares que recebemos quando adentramos a praça. Parecia uma passarela em que o público que nos via indicava suas preferências, ou não, através de olhares, insinuações para o sexo por meio do toque na genitália, falas que indicavam um cumprimento (“Oi?”) ou paquera (“*Você tá sozinho?*”). Não lembro de ter ficado constrangido, pois vivenciei situações parecidas na pesquisa que desenvolvi no mestrado (Reis, 2012), quando recebia algumas cantadas nas boates Lux e Malícia.

Passado esse “momento passarela”, paramos no meio da praça para que eu pudesse fazer algumas observações. Não costumava tomar nota em blocos ou cadernos, fazia a lembrança do campo quando chegava em casa. Usei essa tática para que o ato de anotar não ofuscasse uma possível

<sup>4</sup> Atentando para o fato de que o uso do termo “bagaceiro” é polissêmico (Henning, 2008) e, por isso depende de quem fala e por onde circula/frequenta, o mais interessante aqui é borrar as fronteiras deste termo, pois é possível localizar lugares “bagaceiros” no “centro” das cidades, a exemplo da Avenida Vieira de Carvalho.

tentativa de aproximação. O que pode perceber, naquele domingo, sobre performance corporal que combina vestimenta e estilo, foram posições marcadas que já venho percebendo há algum tempo, em diversos lugares, sejam eles *finos* ou *bagaceiros*.<sup>4</sup>

Trata-se da delimitação distinta entre homossexuais (homens e mulheres, rapazes e moças, meninos e meninas) mais masculinas/os ou mais femininas/os – em outros termos, entre *manos* e *bichas* (França, 2012), *homens de verdade* e *bichas* (Oliveira, 2006), *monas ocó* e *pintosas* (Reis, 2012) e *caminhoneiras* e *ladies* (Facchini, 2008; Lacombe, 2010). A confirmação dessa lógica, para esses jovens, é produzida no caminhar, falar, cumprimentar e conversar: faz parte de um processo de socialização mais amplo, que mescla elementos da rua (do Arouche, por exemplo) com aqueles de conduta sexual e social (Gagnon & Simon, 1973), aprendidos no âmbito familiar. O que quero dizer é que se trata de um aprendizado de códigos e regras que se assemelha a condutas construídas na família.<sup>5</sup>

A representação dessas condutas ocorre quando, no Largo do Arouche, em algumas situações, meninas (homossexuais ou heterossexuais) baixam o tom de voz nos grupos para dar vez aos meninos (homossexuais ou heterossexuais) gritarem sob a utilização do

<sup>5</sup> Para além da família de origem desses jovens, Guimarães & Calixto (2012, p. 8) mostram que há a formação de outras *famílias* no largo: “Essas *famílias* seriam como subgrupos em que se estabelecerá uma certa divisão de papéis *familiares*. Existem ‘pais’, ‘mães’, ‘avós’; pudemos perceber que essa divisão obedece mais ou menos à ordem de entrada dos membros dentro das *famílias* e as afinidades que os novos participantes possuem com os mais ‘antigos’. Tais subgrupos serviriam especialmente como garantia de proteção a possíveis agressões sofridas pelos membros das *famílias*; nesse sentido, caso um dos membros de uma *família* se envolva em um conflito com alguém no largo, a *família* irá protegê-lo ou ‘acertar as contas’. Os/as frequentadores/as disseram que tais subgrupos possuíam maior relevância antes de começarmos a frequentar o campo, e que devido a brigas e conflitos frequentes, muitas dessas *famílias* acabaram ou perderam sua importância. As opiniões em relação a tais grupos varia entre aqueles/as que são a favor ou contra as *famílias*. Alguns dizem que elas são importantes para que os seus membros estejam protegidos; outros acreditam que elas não deveriam existir, visto que são elas próprias que estimulam os conflitos, além de incentivarem o uso de bebidas alcoólicas e drogas”.

som grave da fala; quando a maioria dos jovens que bebem são homens (homossexuais ou heterossexuais). Aparecem também condutas desse tipo quando uma *bicha* ou uma menina (homossexual ou heterossexual) gritam e são taxados de loucos, quando vários homossexuais mais masculinos acham estranho ou engraçado um homossexual mais feminino utilizar salto alto, bermuda curta ou cabelo pintado ou, ainda, quando no flerte, seja entre meninos e meninas (homossexuais) mais masculinos, estes possuem ar de superioridade na tomada de iniciativa e conquista.

Conforme ia andando e observando, percebi os grupos e os sujeitos: o *mano*, a *bicha* feminina de cabelo pintado e roupas curtas, a *sapatão* masculina com roupas largas, a *lady* maquiada e de roupas justas, as *mariconas* (em minoria), compondo um visual semelhante aos mais jovens – uso de bermudas, tênis, camisas *baby look*, corpos malhados. O que Eros me falou sobre os grupos mais abertos eu pude comprovar, pois foi onde consegui ter uma maior entrada, permitindo-me algum tipo de contato verbal. Notei, nas falas, a importância do Largo do Arouche, na vivência de suas homossexualidades. Não procurei saber se sofriam, ou não, discriminação nos bairros de onde vieram. Meu interesse maior era para os usos e sentidos do espaço na economia daquela circulação, naquela geografia socioespacial do desejo.

Foi bastante expressivo notar como os espaços de sociabilidade homossexual em torno do Arouche, com jovens aglomerados vindos de diversas regiões de São Paulo, garantiam a tônica da visibilidade identitária. As conversas e as “fechações” funcionavam como um grito de liberdade<sup>6</sup> contra o aprisionamento que a família de origem representa para eles. É ali que podem beber, fumar, beijar quantos quiserem e se afirmarem enquanto homossexuais. Se a lógica da afirmação da identidade e das demonstrações públicas de afeto e carinho é o que os movem a circular pelo Arouche, é a partir desses “primeiros passos” dados, que funcionam

<sup>6</sup> Guimarães & Calixto (2012, p. 2) comentam que além de indicar liberdade de expressão de sexualidades, o Arouche pode “alargar ou embaçar fronteiras geográficas e simbólicas entre territórios de sexualidades hegemônicas e espaços de conforto ou diversidade.”

como qualificadores, pelo menos para alguns desses jovens, que é possível a construção de argumentos e afirmações da homossexualidade contra situações de alijamento e discriminação, tudo isso sendo criado e recriado por eles e por elas, de domingo a domingo. “O contínuo processo de (re) ocupação do Largo está associado com a construção de identidades destes/as jovens, da mesma forma que eles/elas contribuem para a produção do espaço em questão” (Guimarães & Calixto, 2012, p. 11).

Quando me lembro dessa incursão, costumo retomar uma conversa que me foi marcante. Eros me apresentou a um rapaz negro homossexual de 15 anos. Após as apresentações iniciais, Eros saiu e me deixou à vontade para conversar a sós com o garoto. Em uma das perguntas, eu o questionava sobre qual o significado do Arouche. Ele, demonstrando segurança e objetividade, disse que estava cansado de frequentar o Arouche, já que desde os 12 anos tem se feito presente no local. Ele continuou, dizendo: “Está na hora de parar, preciso ficar em casa, relaxar, descansar, porque a vida no Arouche é cansativa.” Deixei essa fala para o final dessa etnografia por acreditar que, de algum modo, ela sintetiza e aponta para possíveis caminhos analíticos. A conversa que tive com esse garoto até hoje ecoa em minhas reflexões. Considerarei-a pertinente e perspicaz para pensar na itinerância das trajetórias, apropriações e representações do espaço – o “consumir lugar no lugar” (França, 2012). A maioria desses jovens provavelmente não conhece a história do Largo do Arouche, e considero que não são obrigados a saber. O fato é que o sentido desse lugar vem sendo, década a década, alimentado e transformado. Talvez questionar se esse espaço se constitui como “gueto” não seja o melhor caminho, já que, para aquele garoto de 15 anos o “gueto homossexual” não tem o mesmo sentido que o da década de 1980. O que me incomoda e me intriga, hoje, mesmo eu tendo noção do aspecto do mercado e do consumo como produtores de sujeitos, corpos, estilos e corporalidades, é a tamanha aceleração com que esses jovens experimentam a homossexualidade. A vivência da homossexualidade, na contemporaneidade, parece como um acelerado processo de se sentir velho, mesmo em se tratando de um jovem com 15 anos. Com relação a esse argumento, Simões (2004, p. 436-437) mostra que

[...] em relação ao tema do envelhecimento precoce entre os homens que gostam de fazer sexo com outros homens, as evidências estão longe de ser conclusivas e se abrem a interpretações ambivalentes. Ressalta-se, de todo modo, que a ênfase em beleza e juventude é fenômeno cultural de alcance mais amplo; assim como considerar que preocupações e preconceitos em relação à idade não são problemas para si próprio, e sim para “os outros”.

Nesse sentido, a pausa, o relaxamento, o descanso, presentes na fala do jovem acima, perseguem, de algum modo, uma valorização da juventude, pela via da preservação, da não exposição, daquilo que Debert (2012, p. 66) irá chamar de juventude enquanto estilo de vida, aspecto que não está associado a um grupo específico, pois

[...] As oposições entre o “jovem velho” e o “jovem jovem” e entre o “velho jovem” e o “velho velho” são formas de estabelecer laços simbólicos entre indivíduos, criando mecanismos de diferenciação, em um mundo em que a obliteração das fronteiras entre os grupos é acompanhada de uma afirmação, cada vez mais intensa, da heterogeneidade e das particularidades locais.

## 2. “No Guinga’s todo Mundo é Igual...”

Na tentativa de circular por outros espaços de sociabilidade distantes dos “centros” da cidade de São Paulo, que estão localizados em bairros “periféricos”, a exemplo de Itaquera e São Mateus, é que resolvi adentrar no “universo” dos dois lugares, em São Paulo, privilegiados para esta pesquisa, quais sejam: Guinga’s Bar (São Mateus) e a festa temática *Plasticine Party* no Luar Rock Bar (Itaquera). As incursões nestes dois lugares me fez perceber a singularidade de ambos, levando-me a consequente escolha.

<sup>7</sup> Localizado na Avenida Sapopemba, 13.780, em São Mateus, nos altos de um açougue, desde 2006. Funciona de quarta-feira até domingo, das 23h00 às 06h00. A entrada custa R\$8,00 sem consumação ou R\$15,00 consumíveis e aceita cartão de débito e crédito.

Com relação ao Guinga’s<sup>7</sup> o que me chamou/chama atenção é que habitam conjuntamente uma boate e um bar (onde a atração maior é o karaokê), separados por uma parede e uma porta de entrada e saída. Localizado nos altos de um açougue e sem a pretensão de

indicar na entrada que se trata de um lugar GLS, o bar/boate (que já existe há mais de 6 anos, conforme conversa com uma das sócias) é representado como um espaço democrático, tanto pela fala dos funcionários e sócios quanto pelas conversas dos frequentadores: é muito comum ouvir que “*no Guinga’s todo mundo é igual!*”, apontando para diferenças entre lugares a partir da dicotomia “centro” *versus* “periferia”: entre homossexuais de classe alta e classe baixa, de consumo (“*porque no Guinga’s ninguém está interessado no que a outra pessoa está vestindo*”), de performance de gênero mais feminina ou mais masculina (“*as pessoas querem se divertir, não querem saber se você dá pinta ou não*”), de idade/geração (“*aqui tá todo mundo junto e misturado... Se você é mais novo, você tem a opção da boate, se você é mais velho pode ficar no karaoke*”), de sexualidade e cor/raça (“*aqui você encontra de tudo: bicha, sapatão, travesti, preto, branco*”). Kobayashi (2013, p. 113) menciona que a definição para o *Guinga’s* é de uma “boate com videokê, onde há uma grande presença de homossexuais na faixa dos 30 anos que gostam de cantar músicas nacionais, como MPB e sertanejo.” Percebi, também, circulação de pessoas vindas de Santo André, Interlagos, República, Tatuapé, Itaquera, Penha, Carrão, Guaianazes, Mogi das Cruzes, além de moradores de São Mateus. Em conversas preliminares, percebi que ao indagar sobre a origem da família de alguns frequentadores, as respostas que obtive me fizeram considerar a marcação de regionalidade, alguns deles possuem família no Nordeste (Bahia, Piauí, Pernambuco), contudo, vieram muito jovens ou nasceram em São Paulo.

Observei as cores, o som, as pessoas. Quando eu estava parado olhando algumas fotos, uma mulher negra, de aproximadamente 1,80m, segurança, se aproximou e começou a conversar. Ela comentava: “*o público é super agradável, não presenciei nenhum caso de violência durante os três meses que trabalho no local*”. Contou ainda que “*sábado é o dia de maior público e, quarta, quinta e domingo a entrada é grátis, sendo que na sexta o público maior é de gays e no sábado de lésbicas*”. A gerente me explicou: “*se trata de um dia deles e um dia delas*”. Porém, de acordo com a segurança, essa distinção relatada pela gerente não existe, o que ocorre é a

predominância do público de homens homossexuais; esta talvez seja uma estratégia para atrair o público de mulheres homossexuais a ocupar o lugar.

Minha primeira incursão ocorreu em uma sexta-feira (09/11/12); confesso que voltei para casa frustrado pelo pouco número de pessoas no lugar. *“A sexta não é o melhor dia da casa”*, era o que comentava uma das pessoas com quem conversei. *“O melhor dia é o sábado. É onde você vai encontrar de tudo: travesti, bicha, sapatão; a casa vai estar lotada, terá até fila para entrar”*, relatava outra pessoa. Os comentários, genéricos, queriam me dizer que eu precisava voltar no sábado para perceber a relação entre discursos e públicos.

Sendo assim, voltei em um sábado e comprovei o que haviam me dito. Antes de entrar, avistei a fila que se formava e o grande número de pessoas que chegavam. Duas coisas me chamaram a atenção: a quantidade expressiva de casais de mulheres e de negras/negros. Elas chegavam em grupos e promoviam a representação de corporalidades mais masculinas (uso de bermuda, calça jeans camisas largas e tênis) e mais femininas (calça jeans e blusa justa ao corpo, salto alto e acessórios – bolsa, pulseira, brinco). A faixa etária variou entre 25 e 50 anos. Em relação aos homens homossexuais, público majoritário, grande parte apareceu desacompanhado, e encontravam seus grupos no Guinga’s. São negros, mais femininos, entre 20 a 40 anos, que usam calça jeans justa, boné de aba reta, camisa baby look, alguns com camisa de time de futebol ou de escola de samba e tênis. Algumas travestis, também, circulavam pelo lugar, em menor número.

Continuei conversando com a segurança. Indaguei-a sobre a questão de quais eram os frequentadores do Guinga’s e de onde vinham. Ela apontou conversas que teve com pessoas vindas de Pinheiros, Morumbi, bairros de classe média/média alta, mas que esse movimento (“contrafluxo centro-periferia”) não ocorreria com tanta frequência, de acordo com ela *“os frequentadores do Guinga’s estariam satisfeitos com o lugar e não precisariam se deslocar para longe em busca de diversão”*.

O espaço está dividido em dois ambientes: a boate, com pista de dança, música eletrônica, apresentação de *go go girls* e *go go boys*, e um bar com karaokê, onde a escolha da música, aparentemente, marca uma posição de gênero masculino ou feminino, de quem canta. Cabe então refletir sobre o seguinte pressuposto: haveria aqui uma sinalização para um cenário de relações hierárquicas entre *bichas* (femininas) e *bofes* (masculinos), *caminhoneiras* (masculinas) e *ladies* (femininas)? A escolha do repertório musical de cada frequentador, além do gosto musical, é representativo da performance de gênero individual: homossexuais mais masculinos (*bofes* e *caminhoneiras*) costumavam cantar músicas do gênero rock, sertanejo, enquanto que homossexuais mais femininos (*bichas* e *ladies*) escolhiam canções interpretadas na voz de cantoras como Christina Aguilera, Mariah Carey, Paula Fernandes. Tais pólos dicotômicos e hierárquicos lembram o clássico sistema classificatório da homossexualidade descrito por Fry (1982). Essa lógica classificatória aparece, resguardando seus usos e sentidos em contextos específicos, nas seguintes etnografias: Facchini (2008), Oliveira (2006), Meinerz (2011), França (2012), Lacombe (2010), Reis (2012).

Essa divisão (karaokê e boate) reflete, além do pressuposto acima, uma marcação temporal: de gosto musical, de processos geracionais de vivência da homossexualidade. Em todas as vezes que fui ao Guinga's e que entrava no Karaokê, o mesmo público estava lá, um *dèjà vu*, cantando as mesmas músicas<sup>8</sup> (MPB, Sertanejo, Forró, Rock, Pop, Romântico), reafirmando

<sup>8</sup> Em uma das incursões eu fiquei alguns minutos anotando a seleção de músicas que eram cantadas; montei a seguinte playlist: Bem querer – Mauricio Manieri; Mania de você – Pepê e Neném; Menina veneno – Ritchie; Separação – Riva Tostes; Without You – Mariah Carey; Quem de nós dois – Ana Carolina; Sem ar – D'Black; Codinome beija-flor – Cazuza; Strani amori – Andrea Bocelli; Malandragem – Cássia Eller; Esse amor que me mata – César Augusto; De São Paulo a Belém – Rionegro e Solimões; Pássaro de fogo – Paula Fernandes; O mundo anda tão complicado – Renato Russo; Vento no litoral – Legião Urbana; Quando você me beija – Leandro Lehart; Love by grace – Lara Fabian; Boys don't cry – The cure; Pra sempre vou te amar – Robson; La belle de jour – Alceu Valença; Não deixe o samba morrer – Alcione; Viver sem ti – Thiaguinho.

um convívio entre pares. Na pista de dança notei algumas repetições: o acelerado *bate cabelo*, *carão*, gênero musical (*tecno*, *dance*, *house*). São dois “universos paralelos” que não interagem entre si e que se distanciam para, justamente, marcar uma posição no lugar. O público que frequenta o karaokê é mais velho, e constituem redes de acolhimento que extrapolam a estrutura física do *Guinga’s*. Redes de amizade, entre proprietárias/os e clientes, que não são específicas de bairros “periféricos”, e que destacam festas temáticas/aniversários na residência de proprietárias/os e de clientes, ajudas mútuas em torno de dificuldades familiares, psicológicas e financeiras. Na pista de dança, a começar pela dança solta, a sensação é menos de uma constituição de “lógicas/climas familiares” e mais de uma individualidade.

Se no *Guinga’s todo mundo é igual!*, à primeira vista parece que este plano retórico se concretiza ao mostrar aquela diversão junta e, às vezes, misturada num único lugar. A contrapelo dessa afirmação, os frequentadores e o lugar apontam que não se trata de uma igualdade em um sentido holístico, mas da possibilidade do reconhecimento e aceitação de diferenças. A própria divisão entre boate e karaokê sinaliza para uma tessitura que agrupa a diferença.

Considerar que a diferença coexiste em meio ao discurso ou a um efeito verbal de igualdade é levar em conta não uma ingenuidade em achar que *todo mundo é igual*, mas perceber a complexidade de um processo que se vale da semelhança, enquanto constituinte de uma “lógica familiar”, de vizinhança, de bairro (Kobayashi, 2013; Rodrigues, 2008; Costa, 2009), para então consubstanciar uma análise que explore subjetividades (Aguião, 2007). O que pretendo é partir de uma cena de grupo em um lugar ou de um efeito discursivo e descortinar esse plano para determinadas/os variáveis/agenciamentos/contingências. Para uma teorização pormenorizada sobre diferença, ver Brah (2006).

Esta afirmação não é apenas correlata ao fato de circularem homens e mulheres homossexuais, travestis, mas também para algo além da

aparência. Valoriza-se o perfil no local, seja ele belo ou feio, como forma, em sentido amplo, de dar valor aos pares moradores desta “periferia” e frequentadores do Guinga’s, como local de segurança e proximidade entre as pessoas (Kobayashi, 2013).

### 3. “Na Plast Rola de Tudo!”

Sobre a *Plasticine Party*,<sup>9</sup> também conhecida popularmente como *Plast*, esta é a festa que vários frequentadores intitulam de “*alternativa, onde rola de tudo!*” Ela acontece em uma casa, onde está localizado o Luar Rock Bar.<sup>11</sup> O que tem me levado a continuar fazendo pesquisa neste lugar diz respeito à uma vivência de homossexualidade que num primeiro momento parece não encontrar um ponto comum com os frequentadores do Guinga’s. Dito de outra maneira, o suposto caráter homogêneo para a produção, por exemplo, de estilos e corporalidades homossexuais não se sustenta, essas duas “periferias” mostram que o plano retórico e corporal não tem o mesmo tom de regulação, ou seja, não é vivenciado da mesma forma.

Fazendo o seguinte trocadilho: os/as jovens homossexuais que frequentam a *Plasticine* estariam em “início de carreira”, termo alusivo ao que Pollak (1986) já havia mencionado ao argumentar sobre “carreira homossexual”, mais especificamente sobre os aprendizados de lugares e dos modos de encontrar parceiros/as. A esse respeito, Plummer (1983) irá dizer que o “tornar-se homossexual” estaria ligado a uma dimensão do aprendizado, da adaptação e da criação de “significados homossexuais” e da incorporação destes ao padrão de vida pessoal, compreendendo que esses “significados homossexuais” são

<sup>9</sup> “A Plasticine é uma das baladas mais conceituadas da noite paulistana, abrindo as portas para o público, fiel alternativo, underground e descolado.” (Trecho retirado do site <<http://www.k1000zetas.com.br/camisetta-plasticine>>, acesso em 17/04/13)

<sup>10</sup> Instalado dentro de uma casa antiga em meio a ruínas, na Rua Carolina Fonseca, 35, em Itaquera. Funciona a partir das 22h00. O preço varia de R\$10,00 até 00h00 e R\$15,00 após esse horário e, não aceita cartão de débito ou crédito.

múltiplos, e estão em mudança e tensão constantes. Assim, tal problemática está centralizada sob o modo como formas de subjetivação e identificação são criadas, de maneira contingencial e variável.

São jovens que procuram se impor pelo fio condutor, principalmente, da bebida e da vestimenta, utilizam da corporalidade mescladas ao consumo e à moda como forma de se fazerem presentes no lugar. Os jovens homossexuais frequentadores são fãs de Madonna, Lady Gaga, Beyoncé, Kesha, Katy Perry, Britney Spears, Christina Aguilera (ícones pop), que não poupam esforços em comporem um visual que por vezes se assemelha ao vestuário dessas cantoras, contrapondo-se ao estilo de *punks*, *roqueiros*, *góticos*, *patricinhas* (na maior parte heterossexuais) presentes.

A festa é majoritariamente composta por jovens, homossexuais ou heterossexuais, na faixa etária dos 15 aos 25 anos, vindos dos mais diversos bairros ou cidades de São Paulo: Tatuapé, Tucuruvi, Mogi das Cruzes, Santos, São Bernardo do Campo, Guaianazes, Itaquera, Capão Redondo. De acordo com Kobayashi (2013, p. 113) a *Plasticine* “é composta por um público bem jovem de ‘moderninhos’, esteticamente falando, que gostam do cenário alternativo.” Sobre circulação, com foco nas origens, conversei com pessoas em que a família de origem é do nordeste (Piauí, Bahia), sudeste (Minas Gerais). A *Plast*, com pouco mais de 3 anos, desde o início (conforme conversa com um dos idealizadores da festa), pretende compor uma cena *underground*, *alternativa*, mesclando festas temáticas *rock/punk* com *hip-hop*, brega, axé, *funk*, somando a isso um *dress code* específico ao tema da festa.

Foi a partir de uma festa (Especial Lady Gaga) ocorrida no dia 10/11/12 que comecei a pesquisar neste lugar. Neste dia fiz um campo em companhia de dois amigos, saímos do metrô República em direção a última estação de metrô da zona leste, terminal Corinthians-Itaquera. Minhas primeiras impressões: público jovem (faixa etária entre 15 a 25 anos), misturados entre moças e rapazes - aparentemente, uma grande maioria de homens homossexuais, com alguns heterossexuais (homens

e mulheres); com relação a vestimenta e o estilo percebi uma grande quantidade de pessoas, entre meninos e meninas, com um corte de cabelo desfiado e raspado na lateral, alargador na orelha, calça justa, tatuagem e roupas escuras. Seriam considerados *fashionistas* e alguns procurariam se vestir semelhante ao estilo *punk*.

O controle da entrada é feito através de um carimbo no pulso. Ao entrarmos avistamos o pátio da casa, um espaço sem cobertura, logo a frente o bar e caixa, ao lado uma sala de jogos com mesa de bilhar acompanhada de mesas e cadeiras, no centro uma pista de dança, mais uma área aberta nos fundos e um banheiro masculino e outro feminino, nos fundos. O lugar possui uma atmosfera sombria, reforçado pela penumbra em alguns ambientes. De acordo com um dos organizadores e DJ da *Plasticine*, o sentido que os movem é o seguinte: “*Na Plast rola de tudo! Tem dark room*”. Ele comentou, ainda, que os gêneros musicais são alternados de uma em uma hora.

Esta primeira ida à *Plasticine* me alertou para a expressiva força da vestimenta. Digo isso porque presenciei, claramente, o recurso a um estilo corporal que, de algum modo, fazia jus à temática da festa. Naquela festa o tema era uma homenagem à cantora Lady Gaga por ocasião de sua vinda ao Brasil. No dia seguinte ela se apresentaria em São Paulo. O vestuário de Lady Gaga pode ser considerado não-convencional, vai desde apresentações com vestidos de carne crua, a cliques com macacões de látex cobrindo o corpo todo. Apesar de não ter encontrado alguém vestido semelhante ao visual de Lady Gaga, encontrei homens e mulheres usando camisas com o rosto da cantora, homens homossexuais de salto alto, uma menina cobrindo os peitos apenas com uma fita amarela, fazendo alusão a um dos vídeoclipes desta cantora.

Não sou fã de Lady Gaga e nem sei se conseguiria me vestir, de algum modo, parecido ao vestuário dela, mas aquela composição entre estilo e corporalidade me fez perceber que a afirmação identitária exposta tinha como premissa a articulação entre lugar, público, estilo, corporalidade e consumo. Vendo todas aquelas pessoas, senti, principalmente, a força

dos grupos de amigos e das redes de sociabilidade e de acolhimento. Como a festa se pretende *underground*, *alternativa*, nem sempre ganhando destaque o termo GLS, pela grande circulação de homens e mulheres heterossexuais, fazer parte de um grupo ou de tais redes dá a possibilidade de trocarem informações, se afirmarem enquanto amigos, compartilharem dos mesmos gostos e estilos, aproximarem-se de maneira mais intensa das proprietárias. A constituição em grupos os aproxima e fortalece. Aqui aparece, novamente, a constituição dos/das “climas/lógicas familiares”

Um último ponto: diferente do Guinga’s em que as pessoas se aproximavam de mim com maior facilidade, o que vi na *Plasticine*, no primeiro e demais campos, foi mais uma tentativa de marcarem um lugar, de se afirmarem enquanto tais, do que um diálogo fácil e direto comigo. O contexto verbal era, rapidamente, subsumido por um gesto, aceno, riso, grito, dança, olhar.

### **Reflexões Finais: (des)construindo sentidos e efeitos de sociabilidades**

Dentre os resultados a que cheguei, até o momento, indico dois pontos-chave de análise: a predominância da circulação, e a constituição de lugares de sociabilidades homossexuais nas “periferias” de Itaquera e São Mateus a partir de “lógicas/climas familiares”, que não possuem relação com a constituição das *famílias* no Largo do Arouche. Uma produção de sociabilidades que ganha força a partir da formação de grupos e redes de sociabilidade e acolhimento por bairro. Algo que compreendo como a produção de sociabilidades homossexuais setorializadas.

Nesse sentido, os bares que etnografei (Guinga’s bar e Luar Rock bar) se constroem por iniciativas não somente individuais, mas muito fortemente através da constituição de redes de amizades e de acolhimento. Os sujeitos que frequentam tais lugares, conhecem as trajetórias dos

proprietários, divulgam fotos das festas em suas redes sociais, funcionam como “parentes”. Práticas de “entrosamento” são constantemente reafirmadas (Costa, 2009).

Se no Guinga’s e/ou na *Plasticine todo mundo é igual*, à primeira vista parece que este plano retórico se concretiza ao mostrar aquela diversão junta e misturada num único lugar. A contrapelo dessa afirmação e na percepção aguçada sobre os lugares e movimentações dentro dele, os frequentadores querem dizer que não se trata de uma igualdade entre pessoas, mas de poderem se tolerar/respeitar a partir da produção de diferenças.

A exposição dos dados supracitados pretendem mostrar a diversidade desses lugares localizados em “periferias” e “centros” da cidade de São Paulo, sob a perspectiva de evidenciar uma não-homogeneidade na produção de estilos e corporalidades relacionado à homossexualidade, além disso, identificar processos de diferenciação, identificação e subjetivação, que aparecem mais fortemente quando cruzadas ao aspecto da circulação.

Nesse sentido, é importante notar então que se trata de jovens homossexuais que circulam, que se movimentam, de uma juventude que já não hesita em atravessar as fronteiras do seu meio social de origem (Telles, 2010). Reafirmo, então, o suposto de que se faz necessário problematizar a noção de uma homogeneidade na corporalidade e nos estilos de homossexuais em “periferias” e “centros” de São Paulo, borrar fluxos e contrafluxos, representações e sentidos.

Assim tais homossexuais constroem redes de acolhimento em torno da noção de circulação e do que chamei de “lógicas familiares”. Não acredito que exista uma homogeneidade, mas entendo que tal esforço etnográfico, ainda em curso, permitiu-me perscrutar as constantes negociações feitas em torno da produção de lugares de sociabilidade homossexual nessas “periferias”.

**REFERÊNCIAS**

- AGUIÃO, Silvia. *“Aqui nem todo mundo é igual”. Cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Área de Gênero, Sexualidade e Saúde. Rio de Janeiro, IMS/UERJ, 2007;
- BARBOSA DA SILVA, José Fábio. Aspectos sociológicos do homossexualismo em São Paulo. In: *Sociologia*, Vol. XXI, São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1959;
- BRAH, Avtar. Diferenças, diversidade e diferenciação. In: *Cadernos Pagu*, n. 26, Campinas, SP, 2006, p. 329-376;
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. *À meia-luz: uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2010;
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003;
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984;
- CARVALHO-SILVA, Hamilton Harley de. *Sociabilidades de jovens homossexuais nas ruas de São Paulo: deslocamentos e fronteiras*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009;
- CLIFFORD, James. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000, p. 50-79;
- COSTA, Antonio Maurício. *Lazer e sociabilidade: usos e sentidos*. Belém: Açáí, 2009;
- DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. 1ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Edusp: Fapesp, 2012;

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2008;

FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de tensão: política e violências nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp: CEM: Cebrap, 2011;

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012;

FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez: Editora da Universidade de São Paulo, 2000;

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982;

GAGNON, John H.; SIMON, William. *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. Chicago: Aldine Books, 1973;

GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2000;

GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.); *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2005;

GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004;

GUIMARÃES, Eros Sester Prado; CALIXTO, Maria Eugênia Perez. *O QUE COMPRA ALGUÉM NO LARGO: Identidades e homosociabilidades no largo do Arouche domingo à noite*. In: Anais do Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH. Volume 1, Número 1. Salvador: UFBA, 2012, p. 1-13;

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: *Cadernos Pagu*, n. 22, Campinas, SP, 2004, p. 201-246;

HENNING, Carlos Eduardo. *As diferenças na diferença: hierarquia e interseções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008;

KOBAYASHI, Máira. Do lado de lá: um estudo etnográfico sobre as homossociabilidades que se constituem nas periferias da cidade de São Paulo. In: *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 4, 2013, p. 112-122;

LACOMBE, Andrea. *Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins*. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010;

LOPES, Paulo Vítor Leite. *Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimentos*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011;

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010;

MEDEIROS, Camila Pinheiro. *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociabilidade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2006;

MEINERZ, Nádia Elisa. *Entre mulheres: etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011;

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. In: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, jan./abr. 2006, p. 103-116;

MOUTINHO, Laura; CARRARA, Sérgio. Apresentação – Dossiê: Raça e Sexualidade em diferentes contextos nacionais. In: *Cadernos Pagu*, n. 35, jul./dez. 2010, p. 9-35;

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. *Literatura marginal: os escritores da periferia entram em cena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2006;

OLIVEIRA, Esmael Alves de. *Nas fronteiras da sexualidade: uma análise sobre os processos de construção e apropriação do espaço em boates GLS do centro da cidade de Manaus*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2009;

OLIVEIRA, Leandro de. *Gestos que Pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2006;

PERILO, Marcelo de Paula Pereira. *Eles botam o bloco na rua! Uma etnografia em espaços de sociabilidades juvenis*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, 2012;

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2a Ed., 2008;

PERUCCHI, Juliana. *Eu, tu, elas: Investigando o sentido que mulheres lésbicas atribuem às relações sociais que estabelecem em um gueto GLS de Florianópolis*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001;

PINHEIRO, Ana Laura Lobato. *Trajetórias afetivas e sexuais entre jovens de periferia, Belo Horizonte*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2011;

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, Goiânia, 2008;

PLUMMER, Keneth. O tornar-se gay: identidades, ciclos de vida e estilos de vida no mundo homossexual masculino. In: Hart, J. E Richardson, D. (Orgs.). *Teoria e prática da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983;

POLLAK, Michael. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto? In: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986;

PUCCINELLI, Bruno. *Se essa rua fosse minha: sexualidade e apropriação do espaço na "rua gay" de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Universidade

Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2013;

REIS, Ramon Pereira dos. *Encontros e Desencontros: uma etnografia das relações entre homens homossexuais em espaços de sociabilidade homossexual de Belém, Pará*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012;

RODRIGUES, Carmem Izabel. *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano*. Belém: Editora do NAEA, 2008;

SIMÕES, Júlio Assis. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (Orgs.). *Sexualidades e Saberes: Convenções e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 415-447;

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. In: *Cadernos Pagu* (35), Campinas, São Paulo, julho-dezembro de 2010, p. 37-78;

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins. Do “gueto” ao mercado. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 309-336;

TELLES, Vera da Silva. *A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2010;

TRINDADE, Ronaldo. *De dores e de amores: Transformações da homossexualidade paulistana na virada do século XX*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2004;

## Ativistas, Artistas e Queers no Sul Global: ainda nas margens do *Mujeres Al Borde*

*Activistas, Artistas y Queers en el Sur Global: todavía en los márgenes de Mujeres Al Borde*

*Activists, Artists and Queers of the Global South: still at the borders of Mujeres Al Borde*

Glauco B. Ferreira

**Resumo:** o presente artigo analisa e discute as interações entre dois coletivos de artistas ativistas, *Queer Women of Color Media Arts Project* (QWOCMAP), situado nos Estados Unidos, e o *Mujeres Al Borde*, situado na Colômbia. Centrando-se nas atividades e produções audiovisuais deste último grupo, discute-se como criam relações entre arte, ativismo e produção audiovisual. Além disso, refletindo-se sobre o tipo de atividades realizadas por esses coletivos, pontua-se como materializam políticas e práticas feministas transnacionais ao construírem coalizões ‘contrassexuais’, inter-relacionadas às demandas das comunidades que organizam.

**Palavras-chave:** ativistas, artistas, *queers*, coalizões.

**Resumen:** este artículo analiza y discute las interacciones entre dos colectivos de artistas activistas, *Queer Mujeres de Color Media Arts Project* (QWOCMAP), procedente de los Estados Unidos, y las *Mujeres Al Borde*, de Colombia. Se centra en las actividades y producciones audiovisuales de este último grupo. El artículo describe cómo crear relaciones entre arte, activismo y producción audiovisual. Además, reflexiona sobre el tipo de actividades llevadas a cabo por estos colectivos, puntúa cómo se materializan las políticas y las prácticas feministas transnacionales al construir interacciones ‘contrasexuales’, establecidas por las demandas de las comunidades que las organizan.

**Palabras clave:** activistas, artistas, *queers*, coaliciones.

**Abstract:** the paper analyzes and discusses the interactions between two collectives of activist artists – the Queer Women of Color Media Arts Project (QWOCMAP), located in the United States, and the *Mujeres Al Borde*, located in Colombia. The analysis focuses on the activities and audiovisual productions of *Mujeres Al Borde* in order to discuss how art, activism and audiovisual productions relate. In addition, by reflecting on the type of activities carried out by these two collectives, the paper highlights how transnational feminist policies and practices materialize themselves in ‘counter-sexual’ coalitions that are related to the demands of the communities they organize.

**Keywords:** activists, artists, *queers*, coalitions.

---

**Glauco B. Ferreira** é antropólogo, artista visual e arte-educador. Graduado pela Universidade do Estado de Santa Catarina; Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é Doutorando em Antropologia Social na UFSC e Visiting Scholar na *University of California at Berkeley* (EUA). Vem pesquisando questões relacionadas à antropologia urbana e do contemporâneo aos movimentos e micropolíticas LGBTQ, às relações de gênero em sua articulação com questões étnico-raciais, sexualidades, políticas públicas, cinema, mídia e produções artísticas audiovisuais *queer*. Integra o Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (TRANSES/UFSC). Currículo Lattes: <http://bit.ly/1kX2zNa>. Contato: [glaucoart@gmail.com](mailto:glaucoart@gmail.com)

---

## INTRODUÇÃO

Em outra ocasião<sup>1</sup> busquei analisar as relações de cooperação transnacional globalizada entre dois coletivos de artistas ativistas, o grupo colombiano *Mujeres Al Borde* e o coletivo estadunidense *QWOCMAP*<sup>2</sup>. Naquele intento busquei ressaltar as formas através das quais estes grupos guardam similaridades, especialmente nas maneiras como cruzam e materializam práticas políticas, ativismo, arte e produção videográfica.

Ao longo destas interações e parcerias estes grupos nutrem relações<sup>3</sup> *queer* feministas globalizadas e dissidentes ao mesmo tempo em que, em cada um dos contextos nacionais em que desenvolvem suas iniciativas de treinamento fílmico e artístico, constituem modos de subjetivação e artivismo<sup>4</sup>, incentivando processos oposicionais de transformação social voltadas especialmente para as pessoas trans, *queers*, lésbicas e não-binárias

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui ao artigo de minha autoria intitulado “Margeando Artivismos Globalizados: Nas Bordas do *Mujeres Al Borde*” (no prelo). As reflexões desenvolvidas no presente artigo partem das questões exploradas naquele artigo (bastante focado na descrição etnográfica das interações entre estes dois coletivos e nas discussões sobre artivismo), dando continuidade a algumas das análises lá apresentadas. O presente texto é proposto como uma forma de explorar outras questões teóricas lá não abordadas em profundidade, quando busco discutir os trabalhos visuais e o artivismo destes coletivos. Embora complementares estes artigos constituem-se em relativa autonomia, ao abordarem diferentes aspectos da interação dos coletivos, aqui tomados como centro da análise e explorando também diferentes discussões teóricas.

<sup>2</sup> A sigla corresponde à *Queer Women of Color Media Arts Project*. Venho desenvolvendo trabalho de campo junto à este coletivo ao longo dos anos de 2013 e 2014 e foi através desta aproximação que tive acesso ao modos de interação entre os dois coletivos e conheci com maiores detalhes as iniciativas do *Mujeres Al Borde*.

<sup>3</sup> Para uma descrição etnográfica mais detalhada das relações entre estes dois coletivos ao longo dos anos consulte meu artigo, citado aqui na nota 1, onde busco dar conta das interações entre os dois coletivos em fóruns feministas transnacionais, festivais de cinema e na criação em parceria de programas de treinamento fílmico.

<sup>4</sup> Artivismo se trata de um neologismo, que busca nomear e definir a atividade realizada por pessoas que enxergam uma relação orgânica entre arte e ativismo, explorando criação poética e trabalho político como atividades inter-relacionadas. Conferir SANDOVAL & LATORRE, 2008, p. 82.

em termos de gênero e sexualidade<sup>5</sup>, populações às quais se voltam como foco de seu trabalho político.

Neste artigo busco ampliar e desenvolver algumas daquelas questões desenvolvidas anteriormente, enfocando e analisando aqui as possibilidades de pensarmos sobre manifestações artísticas e ativistas que exploram o *queer* como parte de suas narrativas e iniciativas em contextos sul-americanos. Parece-me interessante, no entanto, abordar também as implicações e debates a respeito dos estudos *queer* na sua relação com as ciências sociais e, especialmente, com a antropologia, quando consideramos os diferentes diálogos e aportes possíveis entre estas áreas de estudo. Busco notar como estas interações e as possíveis contribuições reflexivas decorrentes destas fricções teóricas e analíticas produzem novas possibilidades imaginativas para pensarmos sobre gênero e sexualidade, ressaltando que seus significados dependem do contexto social e das localizações geopolíticas em que se encontram sujeitos de pesquisa e também os próprios pesquisadores.

## 1. Fronteiras, Margens, Periferias e *Borderlands*

Nos últimos quatro anos os dois grupos aqui citados construíram uma intensa interação que frutificou em parcerias e em encontros em diversas ocasiões e fóruns feministas. Com contato iniciado em 2010, no VII Encontro Lésbico Caribenho e Latino Americano ocorrido na Guatemala, foi possível que o QWOCMAP auxiliasse o *Mujeres Al Borde* na criação de seu programa de treinamento fílmico, chamado *Escuela Audiovisual Al Borde*. Ao longo das diversas edições da *Escuela*, muitos filmes foram produzidos explorando as maneiras pelas quais gênero e

<sup>5</sup> *Queer*, questionadores do binarismo de gênero, pessoas trans e mulheres lésbicas são as populações preferencialmente tomadas como público alvo destes coletivos, como parte de suas preocupações em agrupar e organizar segmentos da sigla LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros), que nem sempre são privilegiados pelos coletivos gays e lésbicos, muitas vezes focados no público homossexual cisgênero masculino ou feminino exclusivamente para realização de seu trabalho político.

sexualidade, entrecruzados com marcadores étnicos e raciais, trabalham para criar processos únicos de subjetivação, fomentando a criação artística, práticas e teorias feministas/*queer* ativistas.

No contexto de produções realizadas na sua *Escuela Queer Teatro de las Aficionadas*, o *Mujeres Al Borde* já partia de um histórico de concepções cênicas que enfocavam questões relativas às vivências *queer*, trans e lésbicas dxs participantes, antecedente que se potencializou no último período através das peças audiovisuais que tomam como centro comunidades “marginalizadas” (em termos raciais, de classe, gênero e sexualidade) em

<sup>6</sup> FERREIRA, S/d (No prelo).

<sup>7</sup> Utilizo recurso gráfico a inserção do “x” em algumas palavras, nos casos nos quais não se deseja claramente determinar o gênero dos sujeitos aos quais estou me referindo. No caso do *Mujeres Al Borde* parece se tratar de uma maneira de minimizar constrangimentos às identidades de gênero não binárias ou até mesmo para não tomar como pressupostas as identidades de gênero e sexualidades somente em termos ‘masculinos’ ou ‘femininos’.

<sup>8</sup> As fotografias foram realizadas pelo fotógrafo transsexual Mario Casado, com exposição produzida pela Organização de Transsexuais pela Dignidade da Diversidade (OTD), sediada no Chile.

<sup>9</sup> Acesse o vídeo, disponível online em: <http://vimeo.com/59845288>, acessado em julho de 2014.

Bogotá e em outros países da América Latina, tais como Paraguai e Chile. Tal como ressaltai em detalhe em outra ocasião,

muitos de seus filmes trabalham com dinâmicas coletivas e individuais que partem das ideias relacionadas aos limites e às margens, ‘locais’ simbólicos e materiais nos quais estas sexualidades e suas expressões de gênero se configuram, numa abordagem aberta que busca trabalhar com o que surge a partir das experiências individuais dxs participantes, criando novas palavras e imagens como meios de nomear e materializar experiências, processos identitários e de desidentificação<sup>6</sup>.

Um destes filmes trata justamente de ambiguidades no que diz respeito aos processos identitários trans e *queer*, explorando narrativas de desidentificação sexual e de gênero. Umx dxs participantes chilensex retratadx<sup>7</sup> na exposição fotográfica *Transitando: Des/construcción de historias de cuerpos transexuales*<sup>8</sup>, ocorrida em Santiago do Chile em 2011, e sobre o qual se centra o documentário *Artivismos 2: transitando - historias de cuerpos transexuales*<sup>9</sup>, dialoga de forma esclarecedora com uma das espectadoras da mostra a respeito de sua própria ‘indefinição’,

ao não se considerar nem ‘homem’ e nem ‘mulher’, e reafirmar o amor que sente por todas as partes de seu corpo, naquelas que são compreendidas por alguns como ‘femininas’ (tal como sua vulva) ou ‘masculinas’ (tal como sua barba), e buscando assim lugares de legibilidade que escapam das lógicas normalizadoras e também, diversas vezes, das definições expressas nas siglas ‘LGBT’.

A produção destes filmes pelo grupo colombiano é resultado de uma iniciativa consciente na busca por realizar parcerias com artistas e criadores na América do Norte e também em outras partes da América Latina, com intercâmbios entre coletivos ativistas do Paraguai e do Chile entre 2011 e 2012, para o treinamento de cineastas artistas naqueles países. Na perspectiva de criação de uma produção artista dissidente e globalizada, a iniciativas do *Mujeres Al Borde* possibilitam que se reflita sobre as possibilidades de produção de conhecimento, solidariedade e políticas feministas em termos globais, isto é, ações e reflexões que possibilitem pensar sobre estes intercâmbios no interior de relações de poder desiguais em nível mundial, ao buscarem não reproduzir divisões tão nítidas no interior do trabalho intelectual e artístico que desenvolvem. Suas produções buscam desafiar a ideia que o sul global (ou/e seus países ‘periféricos’) só poderiam oferecer boas experiências e situar particularidades e diferenças regionais, enquanto as boas e mais potentes iniciativas artísticas e teorias feministas sejam aquelas produzidas no norte global (isto é, Europa e Estados Unidos)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> MALUF, 2011, p. 49.

Estas iniciativas de intercâmbio transnacionais entre grupos artistas possibilitam reflexões sobre as possibilidades de iniciativas e de conhecimentos *queers* e feministas que consideram a originalidade de produções locais, reconhecendo, na conjuntura dos modos de globalização dissidentes, as produções realizadas fora dos ‘centros’ imperialistas em sua própria originalidade, tão potentes como qualquer outra iniciativa visual ou teórica proposta nos ‘países centrais’. Ao mesmo tempo, neste movimento,

reconhece-se que aquilo que se produz no ‘centro’, como teorias e práticas artísticas e ativistas, “também [estão] marcado por historicidades políticas e culturais que [são] igualmente definidos em termos locais” (configurados assim, de modo semelhante, a partir de particularidades culturais, tal como o que é produzido nas ‘periferias’), “numa perspectiva crítica que enxerga o global e o local como zonas geopolíticas relativas”<sup>11</sup>, fomentando redes transnacionais que potencializem teorizações e ações feministas que vão além de narrativas hegemônicas sobre o que seja produção de conhecimento e prática política legitimadas no interior destes movimentos em nível mundial. Assim estas iniciativas

são parte da construção de feminismos latino-americanos, que consideram suas próprias especificidades, reconstruindo e re-narrando suas próprias histórias (que obviamente inclui interações, circulação, troca e re-apropriações de outras histórias feministas) e que repensa o feminismo não somente a partir de sua história intrínseca, mas também a partir das dinâmicas de sua própria emergência – na inteireza de movimentos sociais e de iniciativas políticas que combatem injustiças sociais e desigualdades em todas as suas versões.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Id. *Ibidem* p. 49-50.

<sup>12</sup> Id. *Ibidem* p. 49.

<sup>13</sup> Esta elaboração em torno da consciência *mestiça* nasce nos debates dos feminismos não-brancos nos Estados Unidos, nas tradições de alianças e luta das *queer e lesbians of color*, e tem como uma de suas principais elaboradoras Gloria Anzaldúa.

Esta circulação de ideias também pode ser entendida como parte de uma consciência *mestiça*<sup>13</sup>, na qual a produção de conhecimentos se dá num processo de hibridização, de infusão de diferentes processos lingüísticos e identitários, configurados entre fronteiras (*borderlands*) geográficas e simbólicas. Nesta perspectiva, a teórica feminista *of color* Gloria Anzaldúa nota como seria possível criar novas

formas de consciência engajada através do trânsito entre limites, no deslocamento entre as ‘bordas’ e fronteiras, exatamente por que

sendo os supremos cruzadores de culturas, homossexuais têm fortes laços com o *queer* branco, Negro, asiático, Nativo Americano, Latino e com o *queer* na Itália, Austrália e com o resto do planeta. Nós aparecemos

em todas as cores, em todas as classes, em todas as raças, em todos os períodos. Nosso papel é criar relações uns com os outros... é transferir ideias de uma cultura para a outra<sup>14</sup>.

Consideradas as evidentes diferenças e ainda o contexto histórico no qual Gloria Anzaldúa elaborou esta passagem, não se pode deixar enxergar sua potência enquanto proposta, ao inspirar outras leituras contemporâneas para a criação de um ativismo LGBT globalizado. Infundida por Anzaldúa e por diversas outras ativistas e teóricas dos feminismos *of color*, Chela Sandoval chama a atenção para as possibilidades de construção de processos pedagógicos e metodológicos nas trocas realizadas em modos dissidentes de globalização, “que dependem do ativismo de *guerreiros-cidadãos internacionalistas*, que tomem para si a necessidade de potencializar as capacidades transformativas das consciências e do corpo coletivo”<sup>15</sup>, apontando para os fluxos de informações e ativismo que circulam entre coletivos e entre fronteiras transnacionalmente, “mobilizando experiências *queer* a outras modalidades oposicionais em coalizão, através de práticas dissidentes globalizadas”<sup>16</sup>.

Em conformidade com uma prática construída nas margens e através de fronteiras nacionais, o *Mujeres Al Borde* busca materializar um “novo espaço, um *ciberespaço*, onde o transcultural, o transgênero e o transnacional se tornam saltos necessários para que um efetivo jogo de estratégias e práxis oposicionais possam se desenvolver”<sup>17</sup>. Numa consciência que se forma através da figura dx *outsiders*<sup>18</sup>, nas margens e bordas, entre sexualidades, gênero, raça, linguagem, cultura, classe e localizações sociais, é possível construir o que bell hooks<sup>19</sup> e Audre Lorde chamam de narrativas/imagens contra-hegemônicas e oposicionais.

<sup>14</sup> ANZALDÚA, 1987.

<sup>15</sup> SANDOVAL, 2002, p.21. Itálico da autora.

<sup>16</sup> Id. Ibidem, p.25.

<sup>17</sup> Id. Ibidem, p.25-26.

<sup>18</sup> LORDE, 1984, p.114.

<sup>19</sup> HOOKS, 1996, p.09. Conferir também hooks, 1992.

## 2. *Queers* no Sul Global

Estas práticas de troca entre coletivos através de fronteiras, sejam estas trocas de categorias ou de processos de aprendizagem e criação artísticas, tornam-se também um poderoso paradigma político, gerador de coalizões entre grupos de matriz política oposicional, tais como o QWOCMAP e o *Mujeres Al Borde*. Na criação de parcerias e de camaradagem horizontal, em processos de aprendizagem compartilhados e interdisciplinares, criam-se também “alianças que cruzam geografias raciais, além de tornar possível que se visualize

<sup>20</sup> Id. *Ibidem*, p.27.

<sup>21</sup> Estas indagações começam a ser tomadas seriamente por alguns pesquisadores no Brasil e em outros contextos acadêmicos no sul global. Estes pesquisadores apontam para importância de localizarem-se as investigações realizadas em contexto latino-americano, que tomam como inspiração alguns dos enfoques analíticos dos estudos *queer*, ao mesmo tempo em que se levam em conta as diferentes histórias e contextos de produção intelectual sobre gênero e sexualidade em suas especificidades locais. Conferir PELÚCIO, 2014; MISKOLCI, 2014; OCHOA, 2011; PEREIRA, 2012; RÍOS, 2011; VITERI, SERRANO & VIDAL-ORTIZ, 2011.

coligações que se estendem além das políticas de identidades nacionais e das diferenças culturais evidentes, na busca por coligações transnacionais”<sup>20</sup>, que possam produzir mais diferenças e transformações sociais em cada um destes locais.

Na articulação entre arte, gênero, ativismo e o *queer*, algumas perguntas surgem quando tentamos analisar a produção artística e ativista do *Mujeres Al Borde*, ao colocarmos em perspectiva e comparação, debates sobre sistemas de classificação e sobre significados distintos que determinadas categorias tomam em contextos específicos. Remete-se aqui às discussões teóricas atuais sobre pertinência de utilizarmos os estudos *queer* em contexto sul-americano<sup>21</sup> ou mesmo de utilizarmos um enquadre teórico e analítico inspirado em teorias e debates *queer* em qualquer outro contexto no qual o *queer* não se trate, digamos assim, de uma categoria ‘nativa’, provinda e elaborada a partir de debates e acúmulos políticos e identitários que partem de movimentos sociais, tais como os movimentos

feministas, LGBTQ e pelos direitos civis das comunidades negras nos Estados Unidos.

Os usos da categoria *queer* pelo coletivo colombiano levam-nos a refletir sobre as maneiras como conceitos, e não somente experiências e alianças ativistas, viajam através de margens e fronteiras nacionais. Apropriando o termo estrangeiro *queer*, o coletivo colombiano parece reinventar os significados e usos da categoria em suas produções artísticas videográficas, produzindo materialidade e sentidos locais para um termo nascido e elaborado como conceito pós-identitário em discussões originalmente realizadas por movimentos sociais e por intercâmbios disciplinares acadêmicos situados no norte global.

<sup>22</sup> Miskolci & Simões, 2007; Viteri, Serrano & Vidal-Ortiz, 2011.

Muitos autores na América Latina buscam analisar as situações locais nas quais, através de disciplinas academicamente consolidadas e de outras iniciativas interdisciplinares, foram possíveis reflexões sobre gênero e sexualidades, apontando como e por quem estes estudos poderiam ser relacionados aos estudos *queer* realizados no norte global. Muitos destes autores<sup>22</sup> chegam à conclusão de que desde longa data, ao menos desde os anos setenta, pesquisas realizadas na América Latina já objetivavam um tipo de desconstrução e desnaturalização (em certo sentido evocando e em paralelo aos movimentos de desconstrução *queer* contemporâneos) de certas categorias sexuais e de gênero, buscando desestabilizar dicotomias e normatividades, e ainda relacionando-as aos marcadores locais de ‘raça’, etnicidade e de classe, como maneiras pelas quais se produzem variadas diferenças e desigualdades sociais. São investigações que também buscam realizar um tipo de aproximação que não naturalize categorias analíticas provindas de outras paragens disciplinares (tais como os estudos *queer*), que atentam para os significados e riquezas particulares de categorias locais, ao mesmo tempo em que buscam desnaturalizar certas definições normativas no que diz respeito aos arranjos de gênero e sexualidade.

Sérgio Carrara e Julio Simões<sup>23</sup> observam que no caso dos debates brasileiros certos enfoques buscam dialogar com os estudos *queer* de modo a se referir às antigas limitações presentes nas políticas de identidade, preferindo assim dar prioridade para o caráter fluido e contingente dos processos de identidade/identificação de gênero e sexualidade. Este autores assinalam que estas iniciativas parecem ser somente um novo modo de dar respostas aos paradoxos e à fluidez inerentes aos processos identitários, buscando assim manter uma posarndgtura de (des)construcionismo social radical, expressa em análises que buscam a desestabilização das molduras

<sup>23</sup> Simões & Carrara, 2014, p.89-90.

<sup>24</sup> Viteri, Serrano & Vidal-Ortiz, 2011, p. 53-54.

<sup>25</sup> Ochoa, 2011, p. 253.

socioculturais que enquadram categorias e identidades, desafiando heteronormatividades e heterossexismos. Não se trataria então de reverenciar um paradigma teórico ‘estrangeiro’ ou mesmo rechaçar o *queer* como algo importado e, por tanto, não compatível com possíveis debates que possam ser realizados em contexto local, mas sim de considerar o dinamismo na produção de conhecimentos sobre gênero e sexualidade desde perspectivas desestabilizantes, ressaltando a riqueza das investigações acadêmicas ‘regionais’ e das categorias sexuais e de gênero ali articuladas, situações nas quais diálogos *queer* podem frutificar<sup>24</sup>.

Ao mesmo tempo, alguns debates apontam os ganhos, as perdas e a potencialidades no que diz respeito ao *queer* como termo guarda-chuva, como termo englobante de uma variedade de práticas e categorias sexuais, sem atentar para as especificidades e localizações socioculturais, privilegiando certa localização e um termo, em si, ‘gringo’. Ao mesmo tempo, em outras perspectivas, se considera também a multi-dimensionalidade potencial que o *queer* proporciona enquanto conceito, dando conta das diferentes genealogias possíveis para sua conformação em contextos locais e pondo em cheque a ideia de que seja essencialmente categoria/teoria ‘colonizadora’ e estrangeira<sup>25</sup>. Certas abordagens feministas e *queer of color* nos Estados Unidos (e poderíamos também pensar nos lugares nos quais o *queer* transita para além dos países do norte global...) insistem na

relevância do *queer* para além das compreensões que o identificam com um ideário relacionado a certo tipo de branquitude anglo-americana (diversas vezes excessivamente alistada somente a noções hegemônicas de homossexualidades masculinas e femininas), tratando de reivindicar os sentidos outros que o termo pode adquirir. É o que parece ressaltar a teórica e pesquisadora Juana María Rodríguez:

Queer não é simplesmente um termo guarda-chuva que engloba lésbicas, bissexuais, homens gays, pessoas *two-spireted* e transexuais; é [sim] um desafio às construções da heteronormatividade. [O *queer*] não precisa subsumir as particularidades destas outras definições de identidade; ao invés disso, [o *queer*] cria uma oportunidade para questionar os sistemas de categorização que serviram para definir a sexualidade. (...) Para muitos dos latinos vivendo nos Estados Unidos, a apropriação da linguagem para nossos próprios usos faz e forma parte de rituais de sobrevivência. [O *queer*, tal como outros termos de identificação sexual, racial e étnica,] (...) são então apropriados e transformados no interior destas comunidades. *Queer* se torna um, numa série de termos, que nós podemos empregar para definir a nós mesmos.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Rodríguez, 2003, p. 24 e 25. Tradução livre minha.

<sup>27</sup> Agradeço a Carlos Eduardo Henning pela interlocução, por suas indicações de leitura e por apresentar-me a alguns dos artigos citados nas reflexões aqui presentes sobre antropologia *queer* nos Estados Unidos.

<sup>28</sup> Weston, 1993, p.360.

No contexto do que vem sendo definido como antropologia *queer* (*queer anthropology*)<sup>27</sup> nos Estados Unidos, a preocupação em preservar os sentidos locais de categorias relativas a gênero e sexualidade em pesquisas etnográficas parece ser uma constante, tentando lidar com as limitações de políticas identitárias e de categorias analíticas (gay, lésbica, bissexual, etc.) tais como se fossem entes dados à princípio. Buscando analisar a produção etnográfica sobre gênero e sexualidade e sua relação com os estudos gays e lésbicos nos Estados Unidos no começo da década de noventa, Kath Weston<sup>28</sup> assinalava que muitos dos trabalhos neste campo buscavam relativizar material etnográfico ao mesmo tempo em que visavam desnaturalizar concepções anglo-americanas de gênero e sexualidade. São trabalhos que, tal como

aponta também Tom Boellstorff<sup>29</sup> em resenha abordando trabalhos mais recentes neste subcampo disciplinar na antropologia estadunidense, buscam desconstruir homossexualidade como uma categoria analítica, preocupados em distinguir e ressaltar a riqueza de manifestações e práticas sexuais, identitárias e de gênero locais que escapam de definições fixadas de identidade “homossexual”, tratando de não projetar a noção de *homossexualidade-como-identidade* (presente no contexto americano de onde provém muitos destes pesquisadores) de forma deliberada e irrefletida

<sup>29</sup> Boellstorff, 2007, p. 18 e 25.

<sup>30</sup> Dificuldade que persistia e que também foi apontada pelo antropólogo Tom Boellstorff quando o autor voltou a analisar a produção antropológica deste campo nos Estados Unidos na década de 2000, seguindo, dialogando e atualizando a revisão realizada por Kath Weston (1993) na década noventa. Conferir BOELLSTORFF, 2007.

em sociedades e contextos nos quais muitas vezes estas definições não existem ou então ganham significados muito distintos daqueles empregados nas “sociedades ocidentais”.

Ao mesmo tempo Weston ressalta a dificuldade<sup>30</sup> em distinguir e nomear certas práticas analisadas por antropólogos a partir de um enquadre que as classifique, desde o começo, como práticas “homossexuais”, tal como se déssemos à esta categoria status especial e a transformasse num “ente” que transcenderia contextos culturais específicos, isto é, tal como se fosse uma categoria com apelo e materialidade transcultural. Ainda assim a pergunta sobre como definir o que conta como gênero, homossexualidade e prática sexual em contextos etnográficos ficava ainda em aberto. A dificuldade de nomear e de até mesmo definir um objeto de estudo parece ser o paradoxo de uma abordagem antropológica que busca dialogar com os estudos *queer*, justamente pela deliberada indefinição subentendida em manifestações *queer*, tomadas como formas de resistência às interpelações que pedem por definições rígidas em termos de gênero e sexualidade e também, no caso deste sub-campo disciplinar antropológico, paradoxos também

permeados nos esforços de institucionalização de uma antropologia *queer*<sup>31</sup> nos Estados Unidos.

Ainda assim uma das contribuições destes estudos se localizaria justamente na tentativa de etnograficamente questionar as relações entre gênero e sexualidade, tomando em conta contexto e significados, demonstrando suas sua co-constituição em contextos históricos e culturais específicos, e preocupando-se muito mais em dar conta no que estas categorias fazem e produzem – quando tomadas como categorias vividas em situações culturais específicas e em termos bastante pragmáticos – do que exclusivamente e necessariamente focar no que elas significam<sup>32</sup>. O *queer*, como categoria que desestabiliza as definições restritas de gênero e sexualidade, poderia significar, produzir e fazer proliferar outros modos de entender manifestações e práticas dissidentes no sul global (e também em outras partes do mundo que não exclusivamente Europa e Estados Unidos) que resistem às de imposições heteronormativas, fazendo surgir devires outros, que se relacionem às histórias e especificidades culturais, étnicas, nacionais e raciais locais, e que transcendem categorias nominais tais como gay, lésbica e até mesmo transgênero.

Muitos pesquisadores<sup>33</sup>, principalmente no contexto acadêmico estadunidense, vêm ressaltando a ausência de debates mais consolidados em termos étnico-raciais, isto é, que partam de abordagens mais interseccionais, no interior de algumas vertentes dos estudos *queer*, desde seu surgimento e institucionalização em universidades norte-americanas. Nos últimos quinze anos estes estudiosos vêm construindo o que se denominou como a *queer of color critique* no interior dos estudos *queer* estadunidenses, ressaltando as diferentes

<sup>31</sup> Processo que objetivamente vêm se concretizando, tal como expresso na modificação do nome da *Society of Lesbian and Gay Anthropologists*, uma das seções da *American Anthropological Association (AAA)*, que passa a ser nomeada recentemente como *Association for Queer Anthropology*. Este processo também é analisado por Margot Weiss em recente resenha, refletindo sobre epistemologias das/nas etnografias e antropologias *queers* em contextos acadêmicos anglo-americanos. Conferir WEISS, 2011.

<sup>32</sup> Boellstorff, 2007, p. 27.

<sup>33</sup> Conferir os trabalhos de Manalansan Iv, 2003; Rodríguez, 2003; Muñoz, 1999; Gopinath, 2005; Ferguson, 2004; Puar, 2007.

maneiras pelas quais etnicidade, raça, classe e nacionalidade diversas vezes restam invisíveis em certos estudos gays e lésbicos mais *mainstream*. Numa abordagem claramente interdisciplinar, estes estudos *queer of color* têm em comum o fato de buscarem “desafiar a ‘homonormatividade’ de certas tendências de estudos *queer* Euro-Americanos, que se centram em subjetividades gay masculinas e brancas e que simultaneamente fixam os sujeitos *queer* racializados, não-brancos e/ou imigrantes, como insuficientemente politizados e ‘modernos’. O enquadre analítico destes trabalhos busca descentrar

a “braquitude” e os paradigmas Euro-Americanos ao teorizar sexualidades tanto em termos locais e também transnacionalmente (...), [buscando] desafiar certas noções etnocêntricas que advogam uma ‘identidade gay globalizada’ universal, comprometida com narrativas coloniais sobre desenvolvimento e progresso e que julga todas as ‘outras’ culturas sexuais, comunidades e práticas em contraste ao modelo Euro-Americano de identidade sexual.<sup>34</sup>

A abordagem *queer of color* propõem que se trabalhe e considerem formas e configurações culturais que são produzidas por e através dos fluxos e demandas do capitalismo transnacional globalizado, mas que também apontam caminhos para criticar as lógicas capitalistas globais em si mesmas, ao contarem diferentes histórias de como trocas e impactos provocados em decorrência de um modo de produção mundial articulam formas de homosociabilidade, “subjetividade, culturas, afetos, parentesco e comunidades que nem sempre estão visíveis e que são pouco semelhantes à versão universalizada de ‘identidade gay’ delineada no interior de imaginários gays eurocêntricos”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> GOPINATH, 2005, p. 11.

<sup>35</sup> Id. *Ibidem* p. 12.

<sup>36</sup> Id. *Ibidem* p. 12.

As narrativas *queer of color* sobre suas experiências e comunidades, tais como aquelas articuladas pelos grupos aqui abordados, se assemelham e se “referenciam a tropos e significantes similares às versões Euro-Americanas de homossexualidade, mas os investem com significações radicalmente diferentes e distintas”, e que reconsideram as “construções

colonialistas a respeito das sexualidades do ‘terceiro mundo’, tal como se fossem anteriores, pré-modernas, e necessitando do desenvolvimento político Ocidental”, construções estas que em diversas ocasiões também são replicadas e “que circulam em algumas tendências dos estudos gays, lésbicos e *queers* contemporâneos, assim como em certos tipos de políticas LGBTQ transnacionais”<sup>37</sup>.

Construindo maneiras alternativas de conceituar o *queer* no norte global, estes autores nos levam a pensar sobre as possibilidades de refletir sobre a *queerness* em outros contextos nacionais que não somente aqueles das grandes metrópoles em países ditos ‘centrais’, nas lógicas de relações geopolíticas imperialistas. Fazem com que se ponderem também como certas tendências e organizações políticas LGBTQ estão entrelaçadas às dimensões dos diferentes homonacionalismos em cada contexto nacional, ao priorizarem subjetividades e populações comprometidas com ideários identitários gays e lésbicos marcados por uma ‘branquitude’ universalizante. Trabalhar numa perspectiva *queer of color* pressupõem que se reflita sobre diferentes economias desejanças, que escapam legibilidades legitimadas através de certos homonacionalismos<sup>38</sup>, configurando narrativas oposicionais em relação às lógicas *mainstream* de visibilidade, reconhecimento e direitos. Simultaneamente se deve considerar o *queer* como modo de questionar a heterossexualidade compulsória como regime regulatório, principalmente quando se referem a debates sobre fluxos transnacionais entre coletivos LGBTQ.

Assim, pensar no *queer* - enquanto categoria analítica e conceito articulado por movimentos sociais - abririam também possibilidades de refletir sobre sua pertinência transcultural enquanto instrumento analítico, e nos modos pelos quais o *queer* é também um tipo de prática social que modula subjetividades em diferentes geolocalizações, isto é, trata de fazer-nos conscientes de que estes processos ocorrem não somente no norte global. Enquanto práticas, fato social e categoria ‘pós-identitária’, o *queer*

<sup>37</sup> Id. Ibidem p. 12.

<sup>38</sup> Conferir Puar, 2007.

ganha seus matizes e significados distintos dependendo do contexto social e das localizações geopolíticas nas quais se encontram os sujeitos e também os pesquisadores que refletem sobre estas questões.

Como teoria e prática de resistência articulada em contexto do norte global – especialmente aqueles situados nos debates de movimentos sociais realizados nos Estados Unidos e Europa – a *queernees*, corre o risco de transformar-se em mais um dos modelos analíticos etnocêntricos e não-transgressivos, caso não se considerem as genealogias locais que possibilitaram sua emergência em determinado contexto intelectual e quando são apropriados por movimentos políticos e sociais de forma leviana. Tal como aponta Marcia Ochoa<sup>39</sup>, refletindo sobre os usos dos estudos *queer* na América Latina, seria necessário criar um espaço de debates que não tenha a homogeneidade destes estudos como um pressuposto e que tome processos de racialização e etnicidade à sério, em sua relação com questões de gênero e sexualidade.

Marcia Ochoa ressalta que muito mais do que se preocupar com certas contaminações ‘yanquis’ num contexto de debates sociais locais/nacionais, talvez “nós devêssemos ver a questão dos estudos *queer* na América Latina como uma oportunidade de perguntar: Quais estudos *queer*? A partir de quais genealogias de pensamento *queer* articulamos o conceito? Como podemos utilizá-lo como ferramenta e ao mesmo tempo questionar seus fundamentos?”<sup>40</sup> Tal como propõem Ochoa, trabalhar com as sexualidades *queer*, considerando simultaneamente processos de racialização transnacionais globalizados, incorporando as particularidades das categorias sexuais locais, requer que se pense nos aspectos multidimensionais do *queer* enquanto conceito; muito mais do que sua corporificação totalizadora tal como conceito ‘gringo’, é necessário trabalhar com o *queer* como categoria de alteridade sexual que pode potencializar possibilidades críticas no interior dos estudos sobre gênero e sexualidades, críticas e contribuições estas que não homogeneizam as discussões teóricas ditas ‘centrais’, que consideram

<sup>39</sup> Ochoa, 2011, p.253.

<sup>40</sup> Id. Ibidem, p.253-254.

o valor das produções intelectuais locais, e localizam certas geneologias e políticas na produção destas teorias no norte e no sul globais.

Tomando estes debates políticos e teóricos em conta, os usos do *queer* neste trabalho como ferramenta analítica, se assemelham àqueles empregados por Adi Kuntsman<sup>41</sup>, que considera o *queer* como parte de um conjunto de debates que acomodam uma variedade de práticas, subjetividades e identidades não-heterossexuais, que podem, mas não exclusivamente, serem alocadas e ‘encaixarem’ na sigla LGBT e nos rótulos e identidades ali vinculadas. O *queer* deve ser considerado aqui como ferramenta para pensar, mapear e retrazar variedades nos processos de (des) identificação sexuais e de gênero, “seguindo os modos como categorias relativas às sexualidades são configuradas e reconfiguradas através da história, movimento e localizações geopolíticas<sup>42</sup>”

<sup>41</sup> Kuntsman, 2009.

<sup>42</sup> Id. Ibidem, p. 10.

Estas observações e maneiras de considerar o debate sobre os estudos *queer* no sul global servem tanto para refletirmos sobre a maneira pelas quais certas teorias são utilizadas no contexto sul-americano, mas funcionam também para pensarmos como determinados movimentos sociais se apropriam de teorias e debates estrangeiros ao refletirem sobre suas próprias experiências e práticas. O *Mujeres Al Borde* trabalha com o *queer* não por um capricho ou por moda, como se absorvesse um conceito estrangeiro e aplicando-o de maneira ‘postiça’ à sua realidade, mas sim por que a comunidade que elxs buscam organizar, naquelas que são as pessoas às quais suas iniciativas e treinamentos criativos são desenvolvidos e nos trabalhos de artistas com os quais entram em contato, também se apropriam do *queer* e à essa ideia dão seus próprios significados e materialidade, nos interstícios de suas próprias experiências e processos identitários.

Aqui o *queer* parece fazer sentido, em relações e significações que são locais, mas também relacionadas aos debates transacionais do ativismo LGBTQ feminista, ao mesmo tempo em que outras categorias locais (tais como lésbicas, *tortilleras*, bissexuais, transsexuais, travestis, pansexuais,

homossexuais, heterodissidentes, intesex, *queers*, anormais, hermonstrxs) também ganham expressão e materialidade, significados e convivem com termos ditos estrangeiros tornados, digamos assim, ‘locais’. A maneira como estes sujeitos remetem-se e significam seus processos identitários “trata de deixar as definições identitárias em aberto, brincando com a produtividade das indefinições neste terreno”, justamente por que, no contexto de análise do ativismo do *Mujeres Al Borde*, “nem sempre os sujeitos se definem de uma forma exclusiva e restrita às categorias LGBT, não tomando uma definição identitária que possa se ‘encaixar’ nas siglas”<sup>43</sup>.

O fato de que o coletivo se aproprie do *queer* possibilita se refletir sobre conceitos/ categorias que ganham materialidade através das experiências de sujeitos e a partir de seus processos de subjetivação elaborados nas ‘margens’, sejam estas as margens daquelas sexualidades ditas ‘convencionais’ ou então nas margens em termos geopolíticos, em países do sul global, alheios aos contextos sociais de origem do *queer* enquanto categoria acusatória - insulto mesmo dirigido àquelas que de alguma maneira desviavam ou destoavam das performances e identidades de gênero normalizadas por binarismos heteronormativos no contexto Euro-Americano.

Ao pensarmos na circulação destas imagens e vídeos, seja no contexto de festivais de cinema tais como os do QWOCMAP ou mesmo por meio do *streaming* de vídeo no universo virtual, abrem-se espaços também para refletirmos sobre a maneira como termos e classificações sexuais e étnico/ raciais viajam e são também bastante influenciadas por jogos contextuais e por posicionalidades. A produção do *Mujeres Al Borde*, no contexto do festival de cinema norte-americano que o QWOCMA produz anualmente e no qual muitas vezes os filmes do coletivo colombiano foram exibidos, poderia ser entendida tal como produções de sujeitos *queer of color*, pois estas são algumas das maneiras pelas quais estes criadores são classificadxs no contexto de debates sociais dos movimentos feministas LGBTQ radicais estadunidenses. Mas poderíamos falar o mesmo no caso desta produção

<sup>43</sup> Id. Ibidem p.10.

exibida em contexto colombiano? Mesmo que sujeitos ali situados se afluem e até mesmo se insiram no espectro do que é considerado *queer* por eles próprios e por outros em seu próprio país, ainda assim, não se trata do mesmo tipo de compreensão sobre o *queer* que se têm nos Estados Unidos.

Ser *queer* na Colômbia é o mesmo que ser *queer* nos Estados Unidos? Sem pretensões de aqui responder esta pergunta, é interessante somente ressaltar a importância de fazê-las, pois faz proliferar mais indagações e abrem brechas para refletirmos, como dito antes, sobre como determinados criações artísticas, diferentes identidades e processos identitários ganham diferentes sentidos em diferentes conjunturas sociais - não somente por sua abertura semântica e complexidade inerentes, que possibilitam diferentes leituras de conteúdos ali tornados visíveis - mas tornam também visíveis distintas leituras a respeito das relações de gênero, raciais e étnicas que lá estão presentes e expressas de diversas maneiras. Mesmo que os sistemas de classificação racial existentes na Colômbia estejam permeados por suas próprias dinâmicas, as cineastas do *Mujeres Al Borde* são classificadas como *queers of color* no contexto do festival de cinema norte-americano que QWOCMAP organiza, revelando assim o caráter muitas vezes posicional das categorizações raciais através de fluxos transnacionais. Notam-se como certas categorias de pessoas podem ser “enquadradas” em definições raciais não necessariamente concebidas como as suas próprias maneiras de identificar-se em termos raciais, de gênero e de sexualidade, até mesmo porque alguém que poderia ser consideradx como pessoa ‘branca’ na Colômbia poderia muito bem a ser consideradx, dependendo do tom de sua pele, como ‘latinx’, isto é, como alguém *of color*, nos Estados Unidos.

Estas relações denotam nuances quando pensamos sobre diferentes sistemas e classificações raciais em jogo, principalmente quando este artistas deslocam-se através de fóruns políticos globalizados dissidentes<sup>44</sup>, tais como o festival de cinema californiano e os congressos e encontros feministas latino-americanos anteriormente citados, ou mesmo no contexto de difusão de vídeos pela internet, configurando histórias que ganham seus diversos matizes e significados em cada contexto

<sup>44</sup> Sandoval, 2002, P. 21..

nacional onde são exibidos. Ser *queer* ou mesmo ser alguém *de cor*, não é o mesmo em todos os lugares. E esta parece ser uma das conclusões ao quais chega Tom Boellstorff<sup>45</sup> em sua etnografia sobre as categorias *gay* e *lesbi* na Indonésia, que distinguem-se de forma bastante definida daquilo que no ocidente é tomado como identidade gay e lésbica, observando os diferentes significados que as conceitos locais tomam ao se relacionarem à diferentes posições de sujeito, gênero e sexualidade, e sistemas culturais e raciais.

### 3. Feministas Contrassexuais<sup>46</sup> Construindo Transformação Social

Como se observa, estes são tipos de produção subjetiva, de cinema, de categorias, de processos identitários e também de ‘desidentificação’<sup>47</sup>, que se baseiam tanto em teorias e influências ‘estrangeiras’, mas que também se

<sup>45</sup> Boellstorff, 2005. Conferir também Wekker, 2006.

<sup>46</sup> Em contextos referentes a títulos de documentos (livros, manifestos etc.), foi mantida a grafia anterior ao Novo Acordo Ortográfico brasileiro em vigor desde 2009 (Nota: Editoria da Revista Gênero na Amazônia).

<sup>47</sup> Conferir Muñoz, 1999.

<sup>48</sup> Conferir este interessante material, voltado à apresentação do coletivo e às discussões de seu ativismo feminista contrassexual na primeira edição da *Escuela Audiovisual Al Borde em 2011*, presente no seguinte endereço eletrônico: <http://bit.ly/UXWEPH>, acessado em julho de 2014.

<sup>49</sup> Preciado, 2002.

configuram em torno de materialidades, práxis artísticas e teorias locais, isto é, são situações em que prática e ação são indissociáveis de reflexão política e teórica, que adiciona e reinventa esta mesmas referências. Naquilo que chamam de *ciber-ativismo feminista e contra-sexual*, em um dos seus materiais pedagógicos e informativos<sup>48</sup> sobre a *Escuela Audiovisual Al Borde* - aqui influenciadxs certamente pelas ideias da teórica *queer* feminista Beatriz Preciado<sup>49</sup> em seu *Manifiesto contra-sexual* -, as iniciativas do coletivo colombiano visam desnaturalizar as dicotomias sexuais e de gênero, articulando seus filmes, teorias e práticas contrassexuais.

A contrassexualidade, naquilo que distigue Preciado, passa por desconstruir as tecnologias sociais que configuram as diferenciações sexuais binárias e heteronormativas, através de teorias e práticas que resignifiquem processos identitários e de desidentificação, resistindo

às normas de gênero e sexualidade que ditam denominações estanques para o que seja ‘masculino’ e ‘feminino’ em termos biológicos, mas não limita-se aí, pois também busca desconstruir as performances de gênero e as biopolíticas que sustentam-se em ideologias determinadas a partir de definições sexuais morfológicas estáticas<sup>50</sup> sobre o sexo e a sexualidade. Ao buscar processos de desidentificação<sup>51</sup> com certas categorias sexuais naturalizadas, abrem-se brechas para desconstruir taticamente categorias de sujeito e as políticas identitárias que reafirmam, sem recuos estratégicos, identidades essencializadas, ao mesmo tempo em que se preservam como necessidade certas identificações estratégicas e táticas em termos políticos.

Numa dimensão teórica e prática que busca criar novos ambientes contrassexuais, que fazem parte das atividades do *Mujeres Al Borde* de forma contínua, são desenvolvidas também possibilidades para desconstruir fronteiras entre o público e o privado, contextos nos quais o pessoal é extremamente político, passando a ser também tópico de discussões públicas e artísticas. Tratando de considerar as mulheres nas margens<sup>52</sup>, Preciado nota como estes movimentos, que ela denomina ‘sexopolíticos’, fazem dos corpos e prazeres plataformas políticas de resistência ao controle e a normalização das sexualidades, ao produzirem representações alternativas, desenvolvidas mediante olhares divergentes. No desenvolvimento de um feminismo *queer* contrassexual e *of color*, que se utiliza de táticas criadoras lúdicas e reflexivas, o *Mujeres Al Borde* produz espaços de produção audiovisual e teatral como seu ambiente privilegiado de ação política. Tal como ressalta a autora espanhola, se destaca o papel inventivo destas práticas nos quais a

<sup>50</sup> Kuntsman, 2009.

<sup>51</sup> Id. Ibidem, p. 10.

<sup>52</sup> Preciado, 2007.

<sup>53</sup> Preciado, 2011, p.15.

sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*.<sup>53</sup>

Brechas são abertas para releituras alternativas das performances de gênero e da própria política LGBTQ, enunciando posições de sujeitos e espaços de resistência, em oposição aos modelos universalizantes ‘brancos’ e ocidentais, ao se basearem em teorias e também, principalmente, em práticas artísticas contrassexuais, tal como se observa muitos dos vídeos e filmes produzidos pelo do *Mujeres Al Borde*, buscando maneiras de construir e potencializar processos de transformação social e de subjetivação nas quais as demandas e a visibilidade das populações que organizam são recriadas e resignificadas.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

“ARTIVISMOS 2: historias de cuerpos transexuales”. Direção de Ana Lucia Ramírez. *Mujeres Al Borde Producciones*. Bogotá, Colômbia (Realizado em Santiago do Chile), 11 min., 2011. Disponível em: <http://vimeo.com/59845288>

BOELLSTORFF, Tom. *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. Princeton, Princeton University Press, 2005.

BOELLSTORFF, Tom. “*Queer Studies in the House of Anthropology*”. *Annual Review of Anthropology*, 36:1-19, 2007.

FERREIRA, Glauco. *Margeando Artivismos Globalizados: Nas Bordas do Mujeres Al Borde*. (No Prelo).

FERGUSON, Roderick. *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis, University of

GOPINATH, Gayatri. *Impossible desires: queer diasporas and South Asian public cultures*. Durham, Duke University Press, 2005.

HOOKS, Bell. “*The Oppositional Gaze*”. In: *Black Looks: race and representation*. Boston: South End Press, 1992.

HOOKS, Bell. *Reel to Real: Race, Sex, and Class at the Movies*. New York, Routledge, 1996.

KUNTSMAN, Adi. *Figurations of violence and belonging: queerness, migrant hood and nationalism in cyberspace and beyond*. New York, Peter Lang, 2009.

LORDE, Audre. “Age, race, class and sex” in: *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley: Crossing Press, 1984.

MALUF, Sônia. “*Brazilian feminisms: peripheral and global issues*”. *Feminist Review*, v. 1, p. e36-e51, 2011.

MANALANSAN IV, Martin. *Global divas: Filipino gay men in the diaspora*. Durham , Duke University Press, 2003.

MISKOLCI, Richard. “Um saber insurgente ao sul do Equador”. *Periódicus*, v. 1, p. 43-67, 2014.

MISKOLCI, Richard & SIMÕES, Julio Assis. “Sexualidades desparatadas”. *‘Quereres’, Cadernos Pagu*, Vol. 28, pp. 19-54, 2007.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1999.

OCHOA, Marcia. “*Diáspora Queer: mirada hemisférica y los estudios queer Latinoamericano*”. In: Balderston, Daniel & Castro, Arturo Matute. *Cartografias queer: sexualidades y activismo LGBT en América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana, 2011.

PELÚCIO, Larissa. “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil?”. *Periodicus*, v.1, p. 15-39, 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “*Queer nos Trópicos*”. In: *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia, v.2 n.2, 2012..

PRECIADO, Beatriz . “*Mujeres en los márgenes*”, El País, Madrid, 13 de Janeiro, 2007. Versão digital disponível em: <http://bit.ly/1s8JQAW> , acessado em julho de 2014.

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002.

PRECIADO, Beatriz. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2011, vol.19, n.1, pp. 11-20.

PUAR, Jasbir. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, Duke University Press, 2007.

RÍOS, Paola, ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Revista ÍCONOS* 39, pp. 111-12, 2011.

RODRIGUEZ, Juana Maria. *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. New York, New York University Press, 2003.

SANDOVAL, Chela & LATORRE, Guisela. “*Chicana/o Activism: Judy Baca’s Digital Work with Youth of Color.*” *Learning Race and Ethnicity: Youth and Digital Media*. Edited by Anna Everett. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, The MIT Press, 2008

SANDOVAL, Chela. *Dissident Globalizations, Emancipatory Methods, Social-Erotics*. In: *Queer globalizations : citizenship and the afterlife of colonialism*. Edited by Arnaldo Cruz-Malavé and Martin F. Manalansan IV. New York : New York University Press, 2002.

SIMÕES, Júlio Assis e CARRARA, Sérgio. “O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens”. *Cad. Pagu*, n.42, pp. 75-98, 2014.

VITERI, María Amelia, SERRANO, José Fernando e VIDAL-ORTIZ, Salvador. “Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?” *Íconos*. *Revista de Ciencias Sociales*. Num. 39, Quito, pp. 47-60, enero 2011.

WEISS, Margot. "The Epistemology of Ethnography: Method in Queer Anthropology". *GLQ*, 17.4, ps. 649-64, 2011.

WEKKER, Gloria. *The politics of passion: women's sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora*. New York, Columbia University Press, 2006.

WESTON, Kath. "Me, Myself and P". In: *Theorizing intersectionality and sexuality*. edited by Yvette Taylor, Sally Hines and Mark E. Casey. New York, Palgrave Macmillan, 2011.

WESTON, Kath. *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*. Annual Review of Anthropology, Vol. 22, pp. 339-367. 1993.



## “Nós Somos uma Família”: amizade, solidariedade e proteção em um grupo de homens homossexuais mais velhos

*“Somos una Familia”: la amistad, la solidaridad y la protección de un grupo de hombres gay mayores*

*“We are Family”: friendship, solidarity and protection within a group of older gay men*

**Thiago Barcelos Soliva**

**Resumo:** este artigo analisa as formas de proteção e as manifestações de solidariedade entre um grupo de amigos formado, majoritariamente, por homens homossexuais com mais de 50 anos. Nesta perspectiva, e com base em discussão antropológica sobre homossexualidade masculina, avalia-se como o sentido de “família” permeia as relações desses homens entre si.

**Palavras-chave:** família, solidariedade, homossexualidade.

**Resumen:** este artículo analiza las formas de protección y las manifestaciones de solidaridad entre un grupo de amigos compuesto, principalmente, por hombres gays con más de 50 años. Desde esta perspectiva y con base en la discusión antropológica sobre la homosexualidad masculina, se evalúa cómo el significado de “familia” inculca en las relaciones de estos hombres.

**Palabras clave:** familia, solidaridad, homosexualidad.

**Abstract:** the present paper analyzes the forms of protection and solidarity demonstrations among a group of friends especially comprised of gay men who are over 50 years old. Grounded on anthropological discussions about male homosexuality, the paper addresses how the sense of ‘family’ permeates those men’s relationships among themselves.

**Keywords:** family, solidarity, homosexuality.

## INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo central analisar as relações de amizade de um grupo formado majoritariamente por homens homossexuais chamado “Turma OK”, sediado na Lapa, bairro boêmio do Rio de Janeiro<sup>1</sup>. Busco aqui compreender as formas de proteção e as manifestações da solidariedade entre os amigos que compõem este

<sup>1</sup> Este artigo é parte da dissertação de mestrado intitulada *A confraria gay: um estudo de sociabilidade, homossexualidade e amizades na Turma OK*, orientado pela Professora Dra. Mirian Goldenberg no âmbito do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, contou com bolsa da Capes para a realização do trabalho.

grupo. Tentarei ainda analisar como sua trajetória é construída a partir das relações de amizade estabelecidas por homens homossexuais, os quais, na década de 1960, começaram a se reunir para compartilhar experiências de vida semelhantes. Esses homens passaram a se perceber como integrantes de uma “família”, o que distingue o grupo de um clube social comum.

O surgimento de formas de sociabilidades homossexuais masculinas no Rio de Janeiro e em São Paulo data do século XVII. Estudos como os de James Green (2000) e Carlos Figari (2007) buscaram resgatar essa vibrante vida social travada entre homens em “deriva” por desejos que só poderiam ser realizados se soturnamente negociados nas ruas, fora dos olhares da sociedade mais ampla. Esses trabalhos trouxeram à baila a história íntima de homens que amavam outros homens, revelando como foi se constituindo um novo tipo social forjado pela ciência e incorporado pela opinião pública da época, o homossexual.

Entre as décadas de 1950 e 1970 algumas “turmas de homossexuais” começaram a surgir no Rio de Janeiro. Em seu estudo sobre o jornal *O Snob*, Rogério da Costa (2010) contabilizou nove Turmas atuantes nos dois primeiros anos de existência daquela publicação (1963-1964). Essas Turmas adotavam, quase sempre, o nome da localidade da qual seus membros faziam parte: Turma do Catete, Turma de Copacabana, Turma da Zona Norte, Turma do Leme, Turma OK, Turma da Glória, Turma de Botafogo e o Grupo Snob (COSTA, 2010).

Esses grupos se reuniam nos apartamentos daqueles membros que abriam as suas portas para receber amigos e outros convidados. Recebiam ainda membros de outras Turmas, animando uma agitada vida social baseada em laços de amizade. Eram reuniões informais nas quais conversavam sobre amenidades, trocavam ideias, riam e flertavam. Cada um trazia um prato que era compartilhado por todos os presentes. Essas reuniões aproveitavam-se da intimidade dos apartamentos para controlar a frequência dos membros. Ali todos eram conhecidos, eram amigos, portanto poderiam ser “eles mesmos”, sem tentar esconder suas preferências sexuais.

As atividades das Turmas não se restringiam apenas às reuniões sociais, mas também a jantares e às esperadas “festas temáticas”. Essas demandavam muito tempo e esforços para serem organizadas (COSTA, 2010). As festas era o coroamento máximo dessas reuniões, através desses eventos é que surgiram os concursos de miss (gay), espetáculos e outras atividades lúdicas. Será da popularidade gerada por essas festas temáticas que teria surgido a necessidade de se criar um jornal, *O Snob*, dedicado a divulgar o calendário de festas e outras atividades promovidas por essas Turmas.

A possibilidade de existir como homossexual era um dos principais objetivos perseguidos por esses grupos, diante de uma sociedade com poucos espaços onde poderiam “ser eles mesmos”. Nessas reuniões, ocorria muito mais do que o encontro de indivíduos que se reconheciam em função de suas preferências sociais, ali se aprendia a ser “homossexual”, assim como, mais tarde, em reuniões semelhantes, aprendeu-se a ser “militante homossexual”, como lembra MacRae em estudo sobre o grupo Somos/SP (FACCHINI, 2005).

A Turma OK surgiu como tantos outros desses coletivos. Ela foi fundada em 13 de janeiro de 1961. Esse momento é chamado pelos sócios mais antigos de “Primeiro Período”, caracterizado pelos encontros nos apartamentos e pelo medo de serem flagrados pela vigilância dos tempos da ditadura. Em 1962, o grupo reforçou seus quadros com a entrada de

<sup>2</sup> Os estudos sobre a sexualidade, particularmente sobre homossexualidade, datam do século XIX. Todavia, esses estudos partiam de uma perspectiva eminentemente médico-legal. Para uma discussão mais aprofundada desse período, ler Green (2000).

<sup>3</sup> Todos os nomes citados neste trabalho são de pessoas publicamente identificadas com a Turma OK. Essa identificação foi feita através de jornais, revistas, livros ou mesmo pelo site da associação. Optei, assim, por manter os nomes verdadeiros dos informantes, com o seu consentimento, visto serem os mesmos de conhecimento público. Somente um dos interlocutores decidiu não permitir o uso de seu nome. Respeitando sua vontade, utilizei um nome fictício para fazer referências a ele.

<sup>4</sup> Trata-se de um grupo formado majoritariamente por homens homossexuais. Ele foi fundado em 13 de janeiro de 1961, mantendo-se até hoje. Sua sede localiza-se na Rua do Rezende, 42, na Lapa, bairro carioca tradicionalmente associado à boemia e a malandragem. A Turma OK se constituiu com uma das mais longevas instituições formadas por homens homossexuais. Em minha dissertação de mestrado procurei discutir a dinâmica da sua sociabilidade, cuja característica mais importante foi a manutenção de fortes e duradouros laços de amizade construídos pelos seus frequentadores até hoje.

homens que participavam de outros grupos da Zona Sul. Eles vieram principalmente do Grupo do Snob. Na ocasião, aderiram à Turma OK personagens como Carlos Miranda (Ceeme), Agildo Guimarães, Zozô, José de Assis, Sérgio Fernando e outros.

Situo essa pesquisa dentro da tradição de estudos sobre sociabilidades gays no Brasil. Os primeiros estudos sobre sexualidade, erotismo e sociabilidade gay no Brasil foram fortemente influenciados pelos modelos analíticos desenvolvidos pela antropologia urbana (MELATTI, 1984), sobretudo aqueles da chamada Escola de Chicago. Entendidos anteriormente como temas de menor prestígio acadêmico (GOLDENBERG, 2005; PARKER, 2002), mesmo entre os antropólogos (VANCE, 1995), esses estudos começaram a aparecer de forma mais regular na década de 1970<sup>2</sup>. Essas investigações articulavam ciência e ativismo político em um esforço de compreensão das novas possibilidades de se organizar a experiência sexual e o prazer.

## 1. Metodologia

O material que se baseia esta pesquisa foi obtido através da história de vida de três homens homossexuais com mais de 70 anos, Agildo Bezerra Guimarães, Anuar Farah e José Carlos Rodrigues<sup>3</sup>.

Todos eles foram ou ainda estão ligados à Turma OK<sup>4</sup>. A pesquisa nos ajuda a compreender sobre a sociabilidade homoerótica

nas décadas de 1950 e 1960, períodos que antecedem a formação do Movimento Homossexual Brasileiro - MHB.

A construção das trajetórias de vida desses homens me possibilitou compreender pontos específicos da construção e visibilidade da identidade homossexual em diferentes contextos. A história contada por eles é uma versão singular, que se relaciona com um contexto mais amplo de transformações socioculturais pelas quais passava a sociedade brasileira. Talvez essa mesma história fosse contada de uma forma diferente se aqueles que detêm a “autoridade narrativa” fossem outros homens homossexuais, ou mesmo ativistas do movimento LGBT. Essa história se inscreve em um processo que Michel Pollak (1989) identifica como “enquadramento de memória”. Para o autor:

“O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro” (POLLAK, 1989, p.09).

A autoridade da qual são investidos esses indivíduos em relação aos rumos da história narrada os torna, ainda de acordo com Pollak (1989), “profissionais da história”, ou como sugere Myriam Lins de Barros (1989), “guardiões da memória”. São indivíduos encarregados de reter a memória do grupo, sob pena de a mesma se perder. Foi através dessa versão da história que pude construir a singularidade da trajetória de vida desses homens, que será conhecida nas páginas que seguem.

## **2. Famílias de Escolha**

A literatura nacional e internacional sobre homossexualidades tem dedicado atenção à importância das amizades entre homens que se sentem atraídos sexualmente por outros homens no processo de definição da identidade homossexual. Um dos estudos pioneiros sobre o tema no

Brasil foi o de José Fabio Barbosa da Silva que, já em 1958, identificou em São Paulo o que chamou de “grupos homossexuais primários”, formados por amigos cujo “impulso de sociabilidade” se estabelecia em função de interesses comuns por práticas sexuais consideradas desviantes. Barbosa da Silva constatou que esses “grupos homossexuais primários” surgiam e possuíam relativa continuidade em função da existência de processos cooperativos internos através dos quais esses indivíduos encontravam apoio e aceitação entre eles mesmos (BARBOSA DA SILVA, 2005, p. 107).

A etnografia de Carmem Dora Guimarães sobre um grupo de “entendidos” na década de 1970 é outro exemplo de um trabalho que pôs em destaque a relação estabelecida entre amigos que compartilham

<sup>5</sup> Os estudos desenvolvidos na chamada Escola de Manchester foram os pioneiros na abordagem das redes sociais e da função das amizades para a construção de um plano de análise. Autores como Epstein e Mitchell, amplamente utilizados por Dora Carmem Guimarães (2005), se destacam nessa tarefa.

das mesmas práticas sexuais. O trabalho é uma importante contribuição para os estudos que tomaram as relações de amizade e o conceito de redes sociais para a análise de uma dada realidade<sup>5</sup>. Para essa autora, a opção metodológica pela “*network*” oferece uma possibilidade de se estudar, dentro do grupo, suas práticas e os significados atribuídos a estas.

As pesquisas de James Green (2000) e Carlos Fígari (2009), ricas em dados históricos sobre a sociabilidade homossexual no Rio de Janeiro e em São Paulo, também dão considerável importância às relações de amizade entre homens homossexuais. Nesses trabalhos, encontramos valiosos registros sobre como as redes de amigos gays estruturaram um tipo específico de sociabilidade que se desenvolveu nas duas maiores cidades brasileiras. Essa sociabilidade envolvia não somente os espaços privados, como os cafés, bares e cinemas, mas também espaços públicos, com a praia de Copacabana, que se tornaram importantes enclaves por meio dos quais essas redes de amigos podiam contar com uma relativa segurança para se relacionarem.

Os trabalhos de Kenneth Plummer (1983) sobre a periodização da homossexualidade também dão vulto ao lugar dos amigos gays na conformação de uma “identidade desviante”. Para esse autor, a aproximação com iguais em uma fase que chama de “subculturalização” seria imprescindível para a afirmação da identidade homossexual, tendo como consequência a total “saída do armário”. Essa fase consistiria na ida a locais frequentados por indivíduos que compartilham as mesmas preferências sexuais. A primeira ida à boate, por exemplo, seria uma espécie de “divisor de águas” na vida de grande parte dos homens homossexuais.

Em pesquisas mais recentes, como as de João Bosco Hora Góis e Thiago Barcelos Soliva (2008a; 2008b), entre jovens universitários estudantes da Universidade Federal Fluminense, vemos uma variedade de histórias de vida que identificaram as amizades gays como pontos centrais na construção de redes de apoio face aos diferentes tipos de violências dos quais esses jovens estão expostos. As entrevistas evidenciam ainda como esses jovens utilizam do espaço da universidade para constituírem “zonas de conforto” onde podem ser “eles mesmos”, através da experimentação de diferentes formas de sociabilidade (reuniões, encontros, festas, almoços no bandejão<sup>6</sup> etc.).

<sup>6</sup> Restaurante universitário apelidado pelos alunos daquela instituição de “bandejão”. Ele está localizado no Campus do Gragoatá.

A sociabilidade foi certamente uma importante dimensão por meio da qual esses homens começaram a construir laços intensos e longevos. Os encontros em casas de amigos, as festas, os concursos e outros momentos de conagração foram aos poucos estruturando relações mais densas que puderam progressivamente substituir as relações de consanguinidade. Como afirma Rodrigues (2006), os espaços de sociabilidade homossexual constituíram “formas estratégicas para elaboração e disseminação de políticas e projetos de proteção social” (RODRIGUES, 2006, p. 06). Esses espaços, afirma a autora, estimulavam tanto a consciência de si e a participação política, quanto o associativismo (RODRIGUES, 2006). Alguns estudos norte-americanos chamam atenção para a formação dessas

“associações de amigos”. Esses estudos concluem que essas associações foram as bases do movimento de defesa dos direitos para gays e lésbicas que floresceu naquele país (CHAUNCEY, 1994; WESTON, 2003).

Para Rezende (2002), um dos principais marcadores que opõem família e amizade é o monopólio da socialização assumido pela primeira. Para os homossexuais, essa lógica parece não se aplicar, pelo menos não totalmente. Como vimos acima, são muitas as pesquisas que apontam para a centralidade das amizades gays para o aprendizado da homossexualidade (MACRAE, 1990; GUIMARÃES, 2005). Não se aprende a ser gay em casa, mas entre os iguais. Assim exposto, interesse-me por compreender como essa sociabilidade possibilitou uma outra forma de ter “acesso ao

<sup>7</sup> A discussão sobre o parentesco é densa e foi durante muito tempo fundamental para a antropologia. Não é o objetivo de esse trabalho entrar nessa discussão. Assim exposto, tomamos a ideia de “acesso ao parentesco”, tal como definida por Weston (2003), como uma forma de explicar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos em sociedade organizam seus sentimentos de pertencimento, sua “aliança” a um determinado grupo. Uma das funções mais importantes desse tipo de perspectiva é a de desestabilizar a noção de família como associada à consanguinidade, realçando o caráter social dessas relações. Para esse autora, “acesso ao parentesco” seria então se entregar a outras relações de afeto, auxílio mútuo e cooperação sem que elas sejam orientadas pela lógica do sangue.

parentesco”<sup>7</sup>, redefinindo a própria ideia de família. Nessa tarefa, foram de extrema valia as análises de Kath Weston (2003) sobre as relações que classifica como “famílias de escolha”.

De acordo com Weston (2003), a tradição ocidental fez com que durante muitos anos (acredito que entre alguns setores da sociedade esse pensamento ainda persista) a descoberta da identidade homossexual fosse vista como uma rejeição ao conceito de família. A percepção de que os gays eram seres mais sexuais do que sociais colocou esse grupo em uma situação marginal em relação ao convívio familiar. Essas ideias se baseiam na tese de que a experiência homossexual (como uma essência) causaria o isolamento dos indivíduos, o que não possibilitaria a sua inserção integral no tecido social (WESTON, 2003).

Para Weston (2003), esse pensar tem uma razão simbólica comum: a suposta ameaça que os homossexuais representariam à reprodução

e à manutenção da sociedade. Se as relações entre homossexuais não são definidas como relações produtivas, não sendo legitimadas pela rubrica da reprodução, elas ameaçariam o crescimento natural da humanidade. De acordo com essa visão, essas relações não poderiam produzir famílias, células sociais por excelência, e, portanto, tenderiam a minar a sociedade.

Essas ideologias, como aponta Weston (2003), têm implicações importantes na forma como os homossexuais interpretam a própria família. Uma das consequências mais imediatas desse entendimento era a de que, negando a família, o indivíduo negava o amor. Quando se entregasse ao desejo homossexual, esse indivíduo estaria rejeitando seu grupo familiar, bem como o amor que emana dele. A negação do amor familiar, por conseguinte, resultaria no isolamento do indivíduo, que não mais contaria com uma rede de proteção capaz de suprir suas necessidades em face de uma situação de doença ou outro problema.

A construção dessa ideia está fortemente baseada na suposta relação de contiguidade entre consanguinidade e afinidade. Essa combinação prescreve que todas as relações de parentesco configuram laços lineares entre o sangue (biológico) e o afeto (social). Essas esferas são cruzadas pela família. Em função dessas ideologias, a muitos gays e lésbicas fora negada a possibilidade de se perceberem como parte de uma família. No plano das relações cotidianas, essa concepção resultou na expulsão ou saída voluntária de vários jovens gays e lésbicas dos domínios familiares para outros espaços. No estudo de Weston, a região da Baía de São Francisco foi um desses espaços de recepção de homens e mulheres afastados da família.

Contudo, o isolamento desses “seres sexuais”, amplamente proclamado pelos defensores da família tradicional, produz outros tipos de arranjos afetivos formados por esses homens quando fora dos domínios familiares. A autora se propõe a compreender o processo de construção das relações de parentesco gay e lésbico que começam a colocar em xeque a legitimidade do parentesco baseado no sangue. Para Weston (2003),

a base desse processo foi a “saída do armário”, que teria alcançado nos Estados Unidos, no período estudado pela autora, uma certa institucionalização.

Para ela, o parentesco gay é entendido como o fruto de uma transformação histórica. Essa transformação se relaciona com a política de revelação da homossexualidade, a “saída do armário”, vivenciada por um dado grupo de homossexuais. Essas transformações resultaram na desconstrução da ideia de que o parentesco poderia ser acessado tão somente pela procriação, logo, pela heterossexualidade. As famílias gays têm mostrado outra forma de “acessar o parentesco”, destaca Weston (2003), na qual a eleição e a escolha seriam componentes fundamentais para a formação dos arranjos familiares e a construção de uma lógica do amor. Conforme Weston:

Las familias gays o de elección pueden incorporar amigos, amantes e hijos, en cualesquiera combinaciones, Organizadas a partir de una ideología del amor, la elección y la creatividad, se han definido por oposición a lo que muchos gays y lesbianas del Área de la Bahía llaman familia “hetero”, “biológica” o “de sangre”. Si las familias elegidas eran las que las lesbianas y homosexuales habían creado por sí mismos, las familias hetero eran aquellas em que habían crecido y se habían convertido en adultos (WESTON, 2003, p. 58).

Como podemos perceber, esse tipo de família agrega diferentes tipos de pessoas que se unem em função do reconhecimento de uma forte identidade coletiva. O sangue aqui é o componente que menos importa, tanto no que se refere ao seu caráter prescritivo quando ao seu caráter de interdição. Afinal, as relações sexuais são admitidas pelo grupo, sendo regulares a passagem de status de “amante” para “amigo”. A “família gay” é basicamente formada por amigos que compartilham uma experiência de vida comum e que se ligam por uma “história de cooperação”. Essas amizades são formadas por vínculos duradouros marcados por uma trajetória de afirmação de uma identidade sexual considerada desviante do ponto de vista da sociedade mais ampla.

Semelhante ao que ocorrera na “Área da Baía” estudada por Weston, no Brasil vemos surgir estudos que apontam para o florescimento de relações de amizade igualmente desenhadas por uma lógica de cooperação. No trabalho de Carmem Dora Guimarães (2005) fica evidente a importância das amizades nas histórias de vida dos homens que foram acompanhados por essa pesquisadora. Os motivos que os levaram a se reunir foram basicamente os mesmos apontados por Weston: a descoberta da própria homossexualidade, o afastamento da família biológica e a construção de “núcleos solidários” que envolviam amigos, amores e ex-amores.

Esses “núcleos solidários” de que fala a autora marcaram uma intensa interação entre diferentes tipos de pessoas, incluindo aquelas que não pertenciam ao mesmo “grupo de status” da rede analisada por ela. Essas relações permitiam o contato estreito entre mundos sociais distintos, sem perder, no entanto, o substrato com o qual essas relações são nutridas: o afeto. Partindo dessa lógica de afetos, as relações de amizade permitiam dividir experiências de vida, oferecendo um espaço de trocas simbólicas entre esses homens. Guimarães (1984) afirma que:

As relações de amizade homossexual, distintas das do celibatário, implicam não somente reciprocidade de afetos, alegrias, infortúnios e confidências “normais”, como constituem também uma rede vital de troca das intimidades proibidas – os “babados”, as “baixarias”, os sucessos da “divina” – reservados aos ouvidos entendidos (GUIMARÃES, 1984, p. 578).

Essa “rede vital” é animada por um conjunto de interações sociais responsáveis pela transmissão de códigos, símbolos e revelações pessoais, o que a autora chama de “intimidades proibidas”, que só ocorrem em função de um profundo conhecimento em relação ao amigo. Em análise sobre os significados da amizade, Rezende (2003) descobre que para os seus entrevistados (homens e mulheres heterossexuais), a amizade é construída em função de um conjunto de premissas, sendo a mais importante as revelações mútuas de sentimentos entre indivíduos que se percebem como amigos. Essas revelações têm como alicerce a confiança,

que se baseia em função de um conjunto de expectativas positivas em relação aos amigos, que inclui a esperança de serem aceitos (como eles são) e compreendidos em suas atitudes. Entre os amigos gays essa possibilidade de “abrir-se”, ou seja, expor as suas intimidades a outrem é uma peça-chave na constituição de uma “rede vital”. É através da confiança depositada no amigo é que se começa a tecer essa rede de trocas de intimidades fundamental para suportar o contexto hostil imposto aos homossexuais.

### 3. Sociabilidade, Solidariedade e Proteção entre os “Okeis”

Na Turma OK é muito comum ouvir dos sócios que a associação não é um grupo, mas sim uma “família”. Essa noção se aplica tanto aos sócios que acabaram de aderir ao grupo quanto àqueles que já estão lá há mais tempo. A ideia de “família” está intimamente ligada à forma como esses homens compreendem as relações de amizade e as trocas afetivo-materiais que as envolvem. Essas relações são ritmadas por indivíduos em constante interação, nas quais o “estar junto”, o “comer junto” e o “fazer coisas juntos” organizam dinâmicas interativas de caráter obrigatório entre eles. Foram muitas as narrativas que comprovam essa ideia. Acredito que a fala que ilustra de forma mais elucidativa os contornos dessa amizade é a de José Rodrigues.

A Turma OK era assim, para o pessoal gay, era muito interessante. A gente se reunia e era uma sociedade que as pessoas se encontravam lá. Era amizade mesmo, né? Tinha, evidente que tinha, como em todos os lugares tem, fofoca, essas coisas assim. Mas a Turma OK, a gente era como se fosse uma grande família, entendeu?

José Rodrigues destaca o caráter agregador da Turma OK, sem desconsiderar o conflito que lá existe. Sua narrativa se apoia na lembrança de um passado marcado por uma intensa interação entre esses amigos. A expressão que adota para explicar o mote dessas relações de amizade, “grande família”, se constitui a partir de um eixo de referências simbólicas

de onde se deduz dois elementos importantes para a configuração de um núcleo familiar, a “solidariedade” e a “lealdade” entre seus membros.

As manifestações dessa “solidariedade familiar” foram muitas, mas talvez a mais importante seja aquela que se liga à dinâmica do cuidado com o outro, associada a uma certa concepção de “doação” que poderia ser tanto afetiva, de tempo ou mesmo material (REZENDE, 2002). O cuidado com os amigos, conta Agildo, era uma preocupação recorrente entre os membros da Turma OK. Agildo Guimarães revela que, em muitas festas que oferecia em seu apartamento, ele mesmo não aproveitava, tampouco bebia, com o objetivo de cuidar da segurança dos amigos. Agia como uma “mãe”, observando sutilezas que colaboravam para o bom andamento dessas festas, incluindo a segurança dos seus participantes.

As “mães” são, geralmente, homossexuais mais velhos e considerados mais experientes na vida, uma vez que já teriam atravessado as fases difíceis pelas quais passam todos os homossexuais. Às “mães” cabia uma função socializadora. Eram elas que iniciavam os mais novos nas normas e rotinas que dirigiam o grupo, zelando para que as regras internas não fossem transgredidas (COSTA, 2010). Elas seriam ainda portadoras de um capital material maior, que incluiria uma vida financeira estável, com apartamento próprio, emprego etc.

Além dessas posses materiais, as “mães” teriam a oferecer um conjunto de “valores sociais” (alegria, afeto, boa conversa etc.) responsáveis por facilitar a sociabilidade e a socialização dos neófitos no grupo (SIMMEL, 1983). O status de “mãe” se aproxima muito do da “rainha” identificada por Barbosa da Silva (2005) na década de 1950, quando estudava o “grupo homossexual” em São Paulo. Para este autor, a “rainha” era uma espécie de núcleo a quem todos os outros membros do grupo primário estariam ligados. A diferença, contudo, é que as “rainhas” eram únicas dentro de um dado grupo homossexual, enquanto as “mães” poderiam ser muitas dentro de um mesmo grupo.

O principal objetivo dessas “mães” nas reuniões era o de controlar as “bichas”, impedindo que ocorressem eventos que pudessem chamar

a atenção dos vizinhos ou mesmo da polícia. Esse controle era exercido através da proibição de falarem alto ou de provocarem quaisquer outros transtornos para a vizinhança do apartamento. Em função disso, as “mães” tinham de ficar a noite toda sem ingerir álcool ou outra substância que provocasse alterações no comportamento.

O uso da nomenclatura de parentesco não se limita apenas ao uso da expressão “mãe”. É comum entre esses homens se chamarem de “irmã”, tanto no passado quanto ainda hoje. O emprego dessa linguagem tem reflexos importantes na forma como esses homens se relacionam. Ela impede, por exemplo, que o interesse e a consumação sexual ocorra entre eles. É como se acreditassem que as relações de amizade fossem submetidas a uma espécie de tabu, semelhante ao tabu do incesto (BARBOSA DA SILVA, 2005). Minha observação sugere que o uso da expressão “irmã” é mais frequente entre aqueles homens homossexuais que possuem um comportamento mais feminino, sendo o tabu do incesto uma reificação

<sup>8</sup> Para alguns sócios, a fundação da Turma OK carrega consigo a identificação com certo modelo de feminilidade, já que foram aqueles homens que apreciavam a arte de se “montar” os responsáveis por começar a organização desse mundo.

da antítese “bicha/bicha”. Ou seja, a rejeição da atividade sexual entre dois pares masculinos que possuem um comportamento feminino. Talvez em função dessa semelhança, baseada no gênero, essas amizades tenham sido tão intensas e duradouras<sup>8</sup>. Afinal de contas, como já havia mostrado Durkheim (2003) a propósito da “solidariedade mecânica”, o indivíduo tende

sempre a procurar aquele que a ele se assemelhe, pois é nele que se reconhece e se completa.

Outra chave para se interpretar a rejeição da sexualidade entre esses amigos estaria nas supostas consequências negativas que a relação sexual traria às amizades. Para Rezende (2002), o sexo aproximaria não apenas corpos, mas colocaria em evidência uma parte do *self* de ambos os parceiros. Essa exposição não controlada do *self* desequilibraria substancialmente a forma como lidariam com a amizade depois do envolvimento sexual, podendo, inclusive, encerrar a amizade. Vale ressaltar que Rezende (2002),

ao analisar essas interdições, está se referindo a amigos de sexos diferentes. Para os amigos gays, essa lógica parece não se aplicar como entre os heterossexuais. São muitos os casos nos quais as relações inicialmente baseadas na interação sexual se tornaram amizades longas e intensas, ajudando a refutar a ideia de que as relações homossexuais são efêmeras e guiadas exclusivamente pelo interesse sexual.

O uso da expressão “irmã” evoca ainda uma noção de irmandade, uma confraria, semelhante à que existiu entre os negros norte-americanos de grandes centros urbanos como Nova York e Chicago. Como escreve Weston (2003), a prática de “se fazer irmão” poderia ser tão real para essas pessoas quanto eram os vínculos consanguíneos. Dessa forma, a noção de irmandade foi fundamental para a formação de uma identidade coletiva entre os indivíduos que compunham esse grupo social. Essa identidade, por sua vez, foi essencial para a contestação de um passado segregador. A exemplo do que ocorrera com os negros norte-americanos, a noção de irmandade foi fundamental para a construção de uma percepção de “nós” entre os homossexuais. Esse “espírito coletivo” estaria na base das organizações pelos direitos gays e lésbicos que viriam. Dito de outra forma, a percepção de que existiria uma família para além do sangue foi estruturante para a constituição de um “espírito coletivo” consolidado por contatos íntimos de amizade.

Para Meccia (2011), as transformações mais recentes pelas quais passam as representações sobre as homossexualidades têm revelado um certo arrefecimento desse “espírito coletivo”, em função da progressiva diferenciação biográfica que ocorre no interior desse grupo. O autor define esse processo como “gaycidade”. A “gaycidade”, conforme Meccia (2011), tenderia a transformar em “categoria social” o que outrora era definido como um grupo ou uma coletividade. Em outros termos, a experiência homossexual passaria a ser determinada antes como uma marca de “distinção”, no sentido de Bourdieu (2011), do que como uma coletividade agregada por sentimentos de pertencimento a um dado conjunto de atributos comuns.

A Turma OK talvez seja um exemplo interessante da permanência desse “espírito coletivo”. Essa associação tem se constituído desde a sua fundação pela solidariedade que liga os seus membros. Claro que essa solidariedade foi construída a partir do reconhecimento de interesses comuns, sobretudo associados à homossexualidade, mas não se limitou a ele. Essa característica a aproxima muito mais da dinâmica do movimento anti-ids, que se organizou no Brasil a partir da década de 1980, do que daquela do movimento homossexual brasileiro que teria se baseado em uma política de identidade (PARKER, 2002).

O “estar junto” e o “fazer coisas juntos” são realidades vivenciadas intensamente pelos integrantes da Turma OK. José Rodrigues revela que a convivência entre ele e os seus amigos “okeis” era muito intensa. Eles chegavam a passar todo o final de semana juntos.

Era assim, era, sexta, sábado e domingo a Turma OK funcionava, assim, a todo o vapor. Então, quando apareceu todos esses modismos todos de dança, de cantar, disso e daquilo, karaokê, essas coisas toda, a gente estava sempre lá. E fazia uns almoços, assim, fantásticos. A gente começava é... sábado... sexta e sábado à noite, mais ou menos. No domingo, começava por volta de duas horas, mais ou menos, tinha o almoço, aí ficava todo mundo por lá, via um pouco televisão lá dentro mesmo, assistia um jogo e tal. E de noite... e isso ia até 11 horas, meia-noite.

Esses encontros não se limitavam apenas à sede da associação. José Rodrigues diz que durante o período em que frequentou mais assiduamente a Turma OK pôde participar de diferentes atividades organizadas pelo grupo. Eram passeios pela cidade, piqueniques, excursões etc. De acordo com ele, eram feitas muitas viagens de ônibus pelo interior do estado. Eles saíam de manhã e só retornavam de noite. Os destinos eram variados, indo de cidades da Baixada Fluminense até aquelas situadas na Região dos Lagos<sup>9</sup>. Algumas viagens se estendiam por um período maior. Nessas

<sup>9</sup> Região do estado do Rio de Janeiro conhecida por suas praias e cidades dedicadas ao turismo de veraneio.

ocasiões, o grupo dormia em algum hotel da região visitada, sendo a diária incluída no preço do pacote. Os integrantes da Turma

OK não eram os únicos a participarem dessas excursões. Muitos “okeis” levavam consigo familiares ou mesmo namorados. Algumas mães também acompanhavam seus filhos nesses eventos, como podemos ver no relato de José Rodrigues.

Nós fomos muito, muito unidos, muito bom! A gente fazia festas incríveis, a gente fazia piquenique, ia para fora. Vinha um ônibus, vinha e pegava a Turma toda ia, assim, para fora. Tivemos em Magé<sup>10</sup> uma vez. E, às vezes, a gente ia pro lado das praias de lá de Cabo Frio, entendeu? E às vezes ia para montanha, Petrópolis, Teresópolis. A gente saía, dois ou três ônibus cheios, lotados. Ia muita família, porque as famílias do pessoal gay, também irmãos, mãe, irmã se juntava tudo e ia todo mundo, né? E a gente passava o dia por lá e comemorava, e almoçava por lá, e tudo mais, e voltava à noite.

Animados também eram os piqueniques e os passeios pela cidade. José Rodrigues diz que eram atividades frequentes entre os “okeis”. Os lugares escolhidos eram geralmente parques de grande circulação, como o Aterro do Flamengo ou a Quinta da Boa Vista. Ir a esses encontros representava uma forma de afirmar a homossexualidade em um período em que expressar a identidade gay poderia ter como resultado até mesmo a cadeia. Estar nesses espaços era tornar público algo considerado particular, a sexualidade. Ao mesmo tempo, parece que esses encontros nos parques da cidade, amplamente frequentados por outras famílias (biológicas), era uma maneira de reforçar a ideia de “família”, uma vez que, compartilhando desses espaços, podia-se acessar, pelos amigos, esse universo afetivo do cotidiano familiar.

Assistir à televisão juntos, algo bem característico do estar em família, era prática comum entre os sócios da Turma OK. Com o tempo, porém, essa prática foi sendo colocada de lado. Estranhei muito quando na primeira vez em que estive na sede vi uma televisão em cima de uma pequena cômoda ao lado do piano, no salão de entrada. Não era

<sup>10</sup> Ele se recordou do passeio que fizeram para Magé por eu ter lhe dito, antes de iniciar a entrevista, que tinha nascido e sido criado nesse município.

<sup>11</sup> Trata-se de um aparelho bem antigo. É comum hoje ver aparelhos de televisão em boates e bares de pegação. Contudo, a programação nesses espaços combina-se à atmosfera erótica ou festiva. No caso das boates, a TV geralmente transmite clipes ou corpos seminus que completam o caráter festivo do ambiente. Nos bares de pegação, elas passam filmes pornográficos que têm por objetivo estimular a interação sexual entre os presentes.

um lugar onde esperava ver uma TV como aquela<sup>11</sup>. Pouco tempo depois, a existência do aparelho foi ganhando significados. Assistir à televisão é um momento em que a família pode estar reunida. Essa lógica também se aplica à Turma OK. Presumo que o aparelho de TV é uma forma de acessar aquele “espírito familiar”. Seria uma forma de “estar em casa”, transcendendo o confinamento desse espaço (HELLER apud WESTON, 2003). Durante o período que estive entre os “okeis”, nunca vi a televisão ligada. Porém, ela ainda está lá, talvez como lembrança de que ali podemos nos sentir em “casa”.

Uma dimensão significativa dessa sociabilidade é aquela que se relaciona à comensalidade. É sabido do destaque dado pela teoria social a essa prática no conjunto das situações sociáveis (REZENDE, 2001). Foram muitas as ocasiões nas quais a comida fez parte das festas e outras rotinas do grupo. Durante as assembleias, por exemplo, é muito comum alguns sócios trazerem sanduíches e bebidas para a reunião. Geralmente, as assembleias de sócios são sempre momentos tensos, marcados por desavenças entre esses amigos. Ao fim de todas as reuniões que frequentei havia um apelo para o lanche. Dona Nildinha era responsável por trazer os sanduíches, enquanto Dona Odete trazia o café em uma garrafa térmica. Essa iniciativa, acredito, funciona como uma espécie de “rito de agregação”, nos termos empregados por Van Gennep (1978), para harmonizar as relações após a tensão ocorrida. Nesse momento, os desafetos são suplantados pelo afloramento dos sentimentos coletivos característicos do estar junto à mesa (DURKHEIM, 2000).

A comida se fazia presente até mesmo nas noites de shows. Alguns sócios oferecem, no dia do seu projeto ou quando outro amigo faz uma apresentação, algo de comer para a plateia. Essa iniciativa

conta com o consentimento de Benito. É ele, aliás, o responsável pela compra e preparação dos petiscos distribuídos ao espectador, geralmente salgadinhos ou algum outro prato específico. Nessas ocasiões, a Turma OK pode lucrar com o sócio que solicitou a comida e com o bar, já que estimula os frequentadores a comprarem bebidas como acompanhamento para a comida.

O “comer junto” vai muito além da necessidade de aplacar uma carência fisiológica ou de agradar ao espectador que está na casa: essa atividade é plena de significados. Nessas situações, esses homens e mulheres podem forjar uma “lealdade familiar”, semelhante à que é vivenciada por algumas famílias biológicas (WESTON, 2003). A “lealdade familiar” consiste na obrigação moral de “estar junto” quando se passa por um dado conjunto de situações sociais caracterizadas pela dor ou pelo prazer, tais como: adoecimento, morte, datas comemorativas, festas etc.

As celebrações são situações sociais importantes por meio das quais esses sócios fazem manifestar essa “lealdade familiar”. O comparecimento às festas de final de ano (Natal e Ano-Novo), consideradas datas familiares por excelência, são bons exemplos dessa opção pelas “família de escolha” em detrimento daquela constituídas pelo sangue. Essas festas são celebradas desde a fundação da Turma OK. Muitos desses homens e mulheres moravam sozinhos e estavam longe de suas famílias biológicas, que se encontravam em outros estados. Outros moravam em bairros diferentes daqueles nos quais os familiares residiam ou então simplesmente não queriam passar essa data com suas famílias biológicas. Agildo conta que as reuniões natalinas concentravam um grande número de pessoas. Cada qual trazia um prato de comida para a ceia. Nessas festas havia troca de presentes e o conagraçamento de toda a Turma OK. José Rodrigues diz que as festas de fim de ano eram cuidadosamente planejadas durante todo o ano. Eles chegavam a guardar dinheiro em uma “caixa”, que só era aberta no mês de dezembro para poder fazer a celebração.

Hoje, as comemorações de final de ano são realizadas alguns dias antes da data em que ocorrem. Durante muito tempo, essas festas foram

produzidas por Anuar na sede da associação. Segundo ele, a comemoração do Natal era a “menina dos seus olhos”. Em função disso, empenhava todos os seus esforços para fazer uma festa inesquecível para todos que dela participassem. Apesar de a festa não ser mais feita em um apartamento na noite do dia 24 de dezembro, muitos sócios costumam se organizar para passarem o fim de ano juntos. Geralmente, eles se cotizam em torno de algum sócio que tenha casa fora do município do Rio de Janeiro, na Região dos Lagos, por exemplo.

O dia das mães, assim como o Natal e o Ano-Novo, é uma festividade que reúne e desperta o interesse de quase todos os sócios. Quem organiza tudo o que é necessário para esse dia é o Departamento Feminino. São as mulheres que ficam com a incumbência de enfeitar a sede, preparar a comida e organizar as atrações do dia. Muitas mães de sócios comparecem nessa ocasião. É um momento em que a “família biológica” encontra-se unida à “família de escolha”. Trata-se de um evento que dilui os limites entre esses dois modelos de família, espacializando a “aliança” entre os mesmos.

É nessa ocasião também que é entregue o prêmio de Melhor Mãe do Ano. Foi em uma dessas oportunidades que Hilmar (chamada Patrícia Saint-Laurent), 64 anos, fez seu primeiro show “montado” tendo como audiência a sua mãe, Dona Hilma. Isso se deu em 2001, quando, por iniciativa de Anuar, Hilmar decidiu se apresentar para a sua mãe como Patrícia Saint-Laurent. Até essa data, Hilmar mantinha segredo sobre a sua prática de “vestir-se do outro sexo”. Ele confeccionava suas roupas com um alfaiate, pois tinha vergonha de ir a lojas comprar roupa feminina para si. Outra forma encontrada por ele para se “montar” era comprar roupas e acessórios fora do país. Em suas viagens de compras a Nova York e Paris, tendo sua mãe como companhia, ele dizia comprar roupas femininas para as amigas no Brasil, podendo assim prová-las antes da compra.

Mas não foi somente no Dia das Mães que as famílias biológicas e as famílias de escolha se encontravam. Ao longo dos anos, a Turma OK acabou por se transformar em um espaço de encontros entre diferentes

famílias. Dona Ercília, nesse sentido, pode ser compreendida como uma precursora nesse processo. Com 96 anos, 20 deles vividos entre os “okeis”, ela não só frequentava o casarão como levava consigo o seu marido (hoje falecido) e sua filha, Nininha, que chegou até a ser secretária em uma das gestões de Anuar. Em entrevista para uma matéria sobre a Turma OK para um jornal da prefeitura do Rio, Dona Ercília se refere à Turma OK como uma parte fundamental da sua vida. Ela diz, “Minha vida sem o OK não valeria nada. Esse lugar me ensina e me consola. Aqui eu aprendo a amar todo mundo. Sou uma mãe para os rapazes, pois algumas famílias não os aceitam”. O caminho aberto por Dona Ercília foi seguido por outras mulheres que compõem o Departamento Feminino, como Theca de Castro e sua filha Engel de Castro, ambas não só frequentadoras da Turma OK como também atrações no palco da associação. Theca de Castro é atualmente diretora do Departamento Feminino. Ela e Engel frequentam assiduamente a sede da associação, comemorando os seus aniversários entre os sócios da mesma.

Os aniversários comemorados por Dona Ercília foram situações nas quais se misturavam seus parentes de sangue e aqueles de afinidade, os “okeis”. A propósito, as festas de aniversário dos sócios comemoradas na sede da Turma OK são situações de caráter festivo que têm como consequência a mistura entre parentes consanguíneos e de escolha. Nessas ocasiões, o salão da Turma OK fica lotado de mães, irmãos e outros parentes que assistem as apresentações de seus filhos “vestidos do outro sexo” no palco.

Outras celebrações importantes são os concursos, sobretudo o Miss OK. Não ir ao Miss OK era algo como faltar a uma reunião familiar. Afinal, todos estariam presentes nesse evento. É durante essa celebração que os “okeis” podem ver aqueles a quem não viam há muito tempo. Alguns desses homens, sobretudo aqueles que deixaram de frequentar o casarão, vão ao Miss OK. Trata-se de uma oportunidade única de colocar a conversa em dia, de se atualizar nas fofocas e matar as saudades de algumas pessoas cuja dinâmica do dia a dia se encarregou de afastar.

Entretanto, não foi apenas em situações festivas que se manifestou essa “lealdade familiar”. Em momentos difíceis, como em caso de morte e adoecimento, os amigos da Turma OK encontraram proteção e acolhimento nos seus amigos. Diante de tais situações, esses sócios desenvolveram estratégias coletivas de apoio, que podiam ter tanto um caráter material quanto oferecer suporte emocional. Foi o que aconteceu, por exemplo, no período mais forte da aids, quando por iniciativa de Anuar (presidente na época) foram desenvolvidas diferentes formas de enfrentar a doença. Todas essas iniciativas, reforça Anuar, contavam única e exclusivamente com o dinheiro vindo dos sócios. Quem esclarece esse ponto é Pedro Paz, como podemos ver no trecho que segue:

Quando um “ok”, uma pessoa sócia da Turma OK, adoecia de aids e tinha problemas financeiros, a Turma OK sempre se mobilizou no sentido de ajudar financeiramente essa pessoa. E se não tinha parentes, a Turma OK mandava pessoas, pessoas se empenhavam em ajudar diretamente essa pessoa, assim como o GAPA, assim como outros grupos, as chamadas ONGs aids. A Turma OK, esclareça-se, jamais foi uma ONG, é uma associação, é um clube com associados que pagam mensalidades. E a Turma OK sobrevive graças a essas mensalidades e doações, e venda de, não se pode falar em ingresso, mas venda de permissões para que pessoas, não sócias, frequentem a Turma, e venda de bebidas, enfim, de coisas na sede.

O mesmo ocorria com a doação de medicamentos. Anuar me disse que o dinheiro dos sócios servia também para custear o tratamento médico daqueles que precisavam tomar alguma medicação específica, não necessariamente relacionada à aids. Os remédios eram comprados e podiam ser retirados na sede. Além dessas iniciativas, que respondiam a uma necessidade material, esses sócios, como vimos no relato de Pedro, também organizavam visitas para confortar o amigo doente. Essas visitas foram responsáveis por criar um sistema de proteção, minimizando a sensação de “estar sozinho” naquele momento difícil.

Hoje, a Turma OK desenvolve medidas de apoio aos indivíduos infectados pelo vírus. Com a distribuição gratuita de medicamentos que

combatem a doença, a Turma OK desincumbiu-se da tarefa de oferecê-los. Sua ação se concentrou na tarefa de proporcionar suporte emocional a esses indivíduos, o qual é feito por meio de visitas ao doente. Outra forma encontrada pelo grupo de prestar solidariedade é através da comunicação. A Turma OK sempre permite a fixação de material informativo em seu quadro de avisos (campanhas do Ministério da Saúde, por exemplo) e também permite a disponibilização de materiais instrucionais na sede. Esse material costuma ficar disponível já na entrada, em uma pequena mesa logo que se chega no casarão.

Em situações envolvendo morte de um sócio, ou de algum parente biológico de um sócio, a Turma OK se mobilizava para assegurar apoio. Anuar me contou que durante a sua gestão desenvolveu uma espécie de plano funeral para aqueles sócios da Turma OK que não possuíam recursos para enterrar seus entes queridos. O dinheiro usado para esse projeto vinha das contribuições mensais dos sócios e dos lucros obtidos com as vendas do bar. Ele disse que o plano teria beneficiado não somente os sócios, mas pessoas que não frequentavam a Turma OK e que tinham alguma ligação com o “circuito gay” da região da Lapa. Foi o caso de uma travesti que vivia da prostituição e que, segundo Anuar, iria ser enterrada como indigente. Para evitar esse destino, Anuar disse ter providenciado todo o funeral, incluindo pessoas para velar o corpo, evitando que a travesti fosse enterrada sem a devida dignidade.

Todas essas ações implicavam um aumento substancial das despesas responsáveis pela manutenção da associação. Para manter as atividades regulares da sede e não interromperem as “ações assistenciais”, como chama Anuar, aqueles sócios que dispunham de uma vida econômica mais confortável pagavam o valor correspondente a duas mensalidades. Esses sócios eram chamados “benfeitores”. Eles não só pagavam voluntariamente uma taxa maior como se cotizavam para quitar alguma conta pendente que ficara sem pagamento nos meses nos quais ocorressem desequilíbrios nas finanças.

Emprestar dinheiro, ainda que não seja uma prática recorrentemente narrada pelos sócios, é algo que costuma acontecer. Ainda que tenham deixado escapar que emprestam dinheiro para os amigos, todos com quem conversei se negam a dizer quanto e por que razões emprestaram. Acredito que essa negativa tenha a ver com a obrigação moral de guardar a informação de forma a não expor o amigo devedor a uma situação de constrangimento. Durante o período em que estive em campo, nunca assisti ou ouvi falar de brigas ou desentendimentos entre sócios em função de alguma dívida não honrada.

A assistência material, contudo, não é algo que se restringiu ao empréstimo de dinheiro. Pagar ou confeccionar as roupas de um amigo que quer fazer show, mas que não conta com recursos materiais para isso, é uma prática comum, realizada por muitos sócios. Isso ficou evidente durante a entrega dos títulos de Rei e Rainha do Carnaval de 2011. Nesse evento, a Rainha do Carnaval, Sissy Diamond, foi por várias vezes mencionada publicamente pelo Rei do Carnaval, Carlos Flores, por ter custeado o tecido e confeccionado a roupa que trajava naquela noite. Os agradecimentos foram seguidos por muitos aplausos da plateia, manifestando o reconhecimento da solidariedade daquela sócia não somente àquele sócio em particular, mas à associação.

Outras práticas movimentam essa forma de generosidade. A assistência na “montaria”, ou seja, o empréstimo de maquiagem e perucas é uma outra forma de retribuir gentilezas entre os sócios. Talvez essa característica, a doação, é o que faça com que a Turma OK seja identificada como uma espécie de “celeiro de novos talentos”. É nesse espaço que meninos considerados desajeitados e feios aprendem a se “transformar” em lindas mulheres. Muitos rapazes que se “montam” ainda desconhecidos do “circuito gay carioca” buscam essa assistência. Na Turma OK eles encontram o aprendizado necessário para ingressar no mundo dos artistas-transformistas.

À medida que esses homens foram envelhecendo na Turma OK foi se constituindo entre eles um sistema de proteção no qual podiam encontrar

amparo e companheirismo em face de algum problema particular. Muitos deles continuam morando sozinhos. É o caso de José Rodrigues. Mas eles não estão sós. Ele, por exemplo, me disse que liga constantemente para os “amigos antigos”, mesmo para aqueles que não vê há bastante tempo. Suas ligações são sempre retribuídas com mais ligações, afirma ele, o que impede que se sinta sozinho. Pelo que percebi quando se perguntava por algum “OK” que não frequentava mais a sede, sempre sabiam sobre o paradeiro, as condições e, sobretudo, a respeito da saúde do amigo afastado. São amizades de mais de trinta anos. Os contatos telefônicos ofereciam não somente uma oportunidade para falar com o amigo que se afastara das atividades do grupo, mas também para oferecer suporte em face de uma situação de doença ou mesmo para aplacar a sensação de solidão.

Parece que, para os sócios mais antigos, a sede da Turma OK deixou de ser, com o tempo, um espaço de encontros. Os motivos são os mais variados. Agildo reclama do horário em que ocorrem as atividades do grupo e da conseqüente falta de transportes no centro para a Zona Sul em razão do adiantado da hora. José Rodrigues faz queixas semelhantes, mas destaca a violência urbana com um dos principais inibidores de suas saídas à noite. Todos relacionaram o problema de sair à noite como um dos reflexos da velhice. José Rodrigues, por exemplo, disse não ter mais a vitalidade que tinha para sair a essas horas: logo fica com sono, ele assegura. Apesar da pouca disponibilidade para sair à noite, esses homens continuam tendo uma agitada vida social, com participação em clubes, idas a cinemas, caminhadas, eventos sociais etc.

No tocante à Turma OK, ouvi de muitos sócios que, ainda que distantes, ela sempre faria parte das suas vidas. Essa frase evidencia um certo tipo de pertencimento que não se limita ao uso de um espaço específico. Ao contrário, ele o transcende. Trata-se de ligações duradouras, responsáveis pela constituição de um “eu” a partir de um “nós”. O sentimento de confiança construído entre eles diminuía os reflexos dessa distância, possibilitando a existência desses vínculos mesmo sem a exigência de uma convivência constante (REZENDE, 2002). Apesar dessa

base, os sócios mais antigos, alguns dos quais pude entrevistar, falaram com nostalgia daquele “clubinho de amigos”, dos “períodos áureos” dos concursos de beleza etc.

Esses e outros exemplos de cooperação e solidariedade dados pelos sócios da Turma OK apontam para a construção de uma sociabilidade forjada por fortes e duradouros laços de amizade. Esses laços são amarrados por uma “história de cooperação” com a qual esses homens se identificam. Essa história possibilitou modificar trajetórias de vidas que possivelmente seriam silenciadas pela história oficial. Falando da importância da Turma OK para a sua trajetória individual, Agildo ressalta:

Nossa, muito importante, eu queria aquilo e consegui. Eu acho que é muito importante, porque você convivendo em sociedade você vai viver do mesmo, você vai tendo certeza do que você é. Por que você poderia... nunca participar da Turma OK. Mas você sabe que algumas pessoas amigas minhas sofriam muito. Essa coisa de você esconder que você é homossexual é terrível, porque você não pode dizer nada, sabe? Você tem que omitir tudo. Você então sendo sincero, sendo você, pelo menos no clube, num clubezinho como o nosso e tal, você tem uma chance de ser você, e não ficar com medo. Que era muito ruim você esconder disso e daquilo, não poder... sabe? Pelo menos ali nós éramos nós mesmos. Muito importante. Muito bom, eu acho que nós fomos os “Bandeirantes dos homossexuais” aqui no Rio de Janeiro. E com isso, nós tínhamos relacionamentos nos outros estados que a gente distribuía o jornal [*O Snob*] e eles nos outros estados iam tomando conhecimento. São Paulo, Sergipe, que nós tínhamos, Minas Gerais, até no Amazonas (até hoje nós temos dois amigos). Nós tínhamos um grupozinho que eles nos escreviam e mandavam retrato do grupo, enfim. A princípio os desenhos de mulheres. Nós fazíamos desenho, né? Pegava de alguma revista, botava o carbono por baixo, aquela coisa. Aí depois chegou a época do xerox, que a gente tirava o xérox. Aí eles, lá em Minas, a gente mandava o jornal de volta com os retratos de fulana, de sicrana e tudo isso era uma beleza. Sabe que tinha coisas engraçadíssimas, eu estava na praia com outros amigos, aí chegou uma pessoa assim: “Você que é a Gilka Dantas?”, eu disse sou. Eu era praticamente uma celebridade, e quando eu chegava: “você que é a Gilka Dantas?”, aquela coisa, sabe? Que elas nem me chamavam de Agildo, é Gilka Dantas. Então, ela [*a Turma OK*] foi realmente, foi a nossa liberdade, porque com isso a gente pôde existir um pouco. Pelo menos se não foi total, pelo menos um pouco.

A aproximação desses homens em função de suas preferências sexuais teve como consequência um reconhecimento de “si” no “outro”, conferindo uma sensação de alívio entre eles, reforçando os sentimentos de identificação com um grupo social ainda que destoante do conjunto da sociedade envolvente. O que Agildo chama de “clubezinho” é um importante espaço de “construção de si”, sem o qual ele seria impossível de existir, como ele mesmo afirma. Foi através dessas pequenas iniciativas (jornais, passeios entre amigos, festinhas etc.), protagonizadas por esses homens, esses “bandeirantes”, como ressalta Agildo, que se constituiu uma forte identidade coletiva, a qual ao longo do tempo, foi se consolidando como uma poderosa identidade política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se ocupou das relações de amizade e dos significados atribuídos a elas pelos sócios da Turma OK. A percepção desses indivíduos como integrantes de uma família traz implicações importantes para o tipo de sociabilidade, bem como para a qualidade dos vínculos afetivos constituídos. Pensados a partir da noção de família, os sócios da Turma OK oferecem exemplos da não naturalidade dos laços familiares, bem como do caráter social das relações de amizade.

A ideia principal que percorreu esse ensaio é que as relações de amizade entre os homens homossexuais estudados puderam estruturar vínculos tão sólidos quanto aqueles formados pelas relações familiares. Em se tratando de indivíduos reconhecidos por suas preferências homossexuais, os amigos gays são importantes como possibilidades de reconstrução do laço social fragilizado pelo pertencimento a um grupo socialmente estigmatizado. Vimos que são muitas as situações nas quais a Turma OK pôde forjar uma “lealdade familiar” baseada em sentimentos coletivos comuns, como a solidariedade, a cooperação, a confiança e o auxílio mútuo. Nessas situações, ficou patente o lugar de destaque ocupado pelos amigos gays na constituição de laços tão duradouros e intensos de afetos que se aproximam ou até mesmo transcendem as relações familiares, julgadas pelo senso comum como espaço de existência desse tipo de sentimentos.

**REFERÊNCIAS**

BARBOSA DA SILVA, José Fábio. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário. In: GREEN, James e TRINDADE, Ricardo (Orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2011.

CHAUNCEY, George. *Gay New York: gender, urban culture, and the making of the gay male world, 1890-1940*. New York: Basic Books, 1994.

COSTA, Rogério da Silva Martins da. 2008. *A “Turma OK”: um espaço de sociabilidade gay*. Monografia (Especialização em Sociologia Urbana) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. *Sociabilidade homoerótica masculina no Rio de Janeiro na década de 1960: relatos do jornal O Snob*. 2010. Dissertação (Mestrado em Bens Culturais e Projetos Sociais) – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

GÓIS, João Bôsko Hora e SOLIVA, Thiago Barcelos. Como amigos, como amantes: sociabilidade e sexualidade entre um grupo de jovens amigos. *Anais do IV Encontro da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura – Retratos do Brasil Homossexual*, São Paulo, 2008 a.

\_\_\_\_\_. Entre amigos: experiências de violência e sociabilidade entre jovens homossexuais na universidade. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, violência e poder*. Florianópolis, 2008 b.

GOLDENBERG, Mirian. Gênero e corpo na cultura brasileira. **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 65-80, 2005.

\_\_\_\_\_. *Toda mulher é meio Leila Diniz*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

\_\_\_\_\_. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GREEN, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000 a.

\_\_\_\_\_. “Mais amor e mais tesão”: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 15, p. 271-295, 2000 b. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/n15a12.pdf>>. Acesso em: 05 de julho de 2011.

GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

\_\_\_\_\_. *Casos e acasos*. Anais do IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambu, 1984. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1984/T84V01A24.pdf>> Acesso em: 13 de janeiro de 2011.

KAZ, Roberto. Turmas do Rio: a cidade agrega as diferenças. In: *Rio Artes*, Secretaria Municipal de Culturas, Prefeitura do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Ano 15, n. 42, maio, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. Memória e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 02, n. 03, p. 29-42, 1989.

MACRAE, Edward. *A Construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

MALINOWSKI, Bronislaw K. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.

MECCIA, Ernesto. La sociedad de los espejos rotos: apuntes para una sociología de la gaycidad. Sexualidad, salud y sociedad: *Revista Latinoamericana*, n. 08, p. 131-148, ago, 2011.

MELATTI, Júlio Cesar. *Antropologia no Brasil: um roteiro*. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais – BIB, Rio de Janeiro, n. 17, 1º sem., 1984.

PARKER, Richard. *Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PLUMMER, Kenneth. “O tornar-se gay: identidades, ciclos de vida e estilos de vida no mundo homossexual masculino”. In: HART, John & RICHARDSON, Diane (Orgs.). *Teoria e prática da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 02, n. 03, p. 03-15, 1989.

REZENDE, Claudia Barcellos. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.

RODRIGUES, Rita de Cassia Colaço. *Poder, gênero, resistência, proteção social e memória: aspectos da socialização de “gays” e “lésbicas” em torno de um reservado em São João de Meriti, no início da década de 1980*. 2006. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

SIMMEL, George. “Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura e formal”. In: Moraes Filho, Evaristo (Org.). *Georg Simmel: sociologia*. (Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1983.

TURMA OK. *Estatuto da Turma OK*. Rio de Janeiro, 1985.

TURMA OK. Disponível em: <[www.turmaok.com.br](http://www.turmaok.com.br)>.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 05, n. 01, p. 07-32, 1995.

VÁRIOS autores. 40 anos da Turma OK. *OKZINHO*, Rio de Janeiro, Edição especial de aniversário, Ano 18, n. 1, Janeiro, 2001.

WESTON, Kath. *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

## **Prazeres Incômodos: trajetórias de negros no universo do homoerotismo virtual**

*Placeres Incómodos: trayectorias de negros en el mundo del homoerotismo virtual*

*Inconvenient Pleasures: trajectories of black men in the world of virtual homoeroticism*

**Gibran Teixeira Braga**

**Resumo:** neste artigo, é analisada a relação entre marcadores sociais como raça, gênero, classe e sexualidade, com base em dados de pesquisa sobre a trajetória de homens negros que buscam outros homens para sexo/afeto em ambientes virtuais. Desse modo, percebeu-se ambivalência nas formas com que a negritude é apreciada nesse contexto, oscilando entre rejeição, objetificação e mobilização de estereótipos de raça e masculinidade. Neste sentido, concluiu-se que a imagem do negro viril e hipersexual oferece possibilidades, mas também limita o universo erótico/afetivo desses usuários.

**Palavras-chave:** homoerotismo, estereótipos, raça, masculinidade.

**Resumen:** este artículo, analiza la relación entre los matices sociales como raza, género, clase y sexualidad, basado en datos de la encuesta sobre la trayectoria de hombres negros que buscan otros hombres por sexo/afecto en sitios virtuales. De este modo, se observó que los negros son tratados con ambivalencia en este contexto, que van desde el rechazo, objetivación y movilización de los estereotipos de raza y masculinidad. En este sentido, se concluyó que la imagen del hombre negro viril e hipersexual ofrece posibilidades, pero también limita el universo/afectivo erótico de estos usuarios.

**Palabras clave:** homoerotismo, estereotipos, raza, masculinidad.

**Abstract:** the paper analyzes research data on the trajectory of black men seeking sex and affection with other men in virtual environments from the perspective of the interactions of social markers such as race, gender, class and sexuality. The study revealed a perceived ambivalence in the ways by which negritude is appreciated in those environments ranging from rejection to objectification to mobilization of stereotypes of race and masculinity. The analysis concluded that the image of the virile and hypersexual black men paradoxically expands and limits their erotic and affective universe.

**Keywords:** homoeroticism, stereotypes, race, masculinity.

---

**Gibran Teixeira Braga** é Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS/USP- e pesquisador do NUMAS – Núcleo de Estudos de Marcadores Sociais da Diferença.

---

## INTRODUÇÃO

Em minha pesquisa de mestrado (BRAGA, 2013), realizada entre 2011 e 2013, conversei com usuários de ambientes virtuais destinados a encontros afetivo/sexuais entre homens. O trabalho de campo foi realizado nas salas de bate-papo do Portal UOL – Sexo – Gays e Afins – Rio de Janeiro, além do site Manhunt<sup>1</sup>, espécie de rede social que agrupa e

<sup>1</sup> <http://www.manhunt.net/>

<sup>2</sup> Programa de troca de mensagens instantâneas.

proporciona o contato entre milhares de perfis de homens procurando outros homens para sexo/relacionamento. Busquei compreender as representações que essas pessoas faziam sobre suas práticas erótico-afetivas, a partir de uma metodologia composta por uma combinação de minha própria experiência como usuário dos sites, análise das postagens públicas nos perfis e nas salas de bate-papo e entrevistas por MSN<sup>2</sup>.

Ao final da pesquisa, pude perceber como uma lógica específica dos contatos em tais ambientes engendra o discurso de boa parte dos participantes. Por um lado, replicam-se certos pressupostos da matriz heterossexual, como a associação entre a posição de passivo (penetrado) no ato sexual e a feminilidade. Por outro lado, esse modelo convive conflituosamente com um modelo diferente, que busca justamente descolar a posição de passivo da afeminação, vista como um defeito pela maioria dos participantes. Assim, através dos atributos de “jeito e atitude de homem”, a masculinidade poderia estar a salvo da feminilização mesmo para os usuários que se declaram passivos.

Nesse artigo, discorro sobre as relações entre raça, classe e sexualidade a partir das conversas que tive com dois usuários que se declararam negros. Analisando seus discursos à luz de bibliografia que trabalha os marcadores sociais da diferença a partir da perspectiva interseccional, podemos articular os depoimentos a quadros sociais mais amplos. Tal perspectiva nos permite perceber como os marcadores classe, raça e sexualidade se articulam de maneiras não-óbvias e como

as trajetórias muitas vezes contradizem o senso comum a respeito dos sistemas de produção de diferença e desigualdade.

## 1. Trajetórias Eróticas

A iniciativa de participação na pesquisa sempre vinha dos interlocutores: eu entrava nas salas com o *nickname*<sup>3</sup> “antropólogo” e postava uma mensagem pública convidando quem quisesse fazer parte da pesquisa. Essa abordagem fez com que a maioria das pessoas que me respondiam fosse de interessados no tema e/ou pessoas que diziam querer contribuir com a “ciência”. Um de meus interlocutores foi Nelson<sup>4</sup>, autodeclarado negro, 42 anos de idade. No caso dele, era um duplo interesse: já no começo da conversa, revelou-me que estava se preparando para iniciar um doutorado, indicou-me uma pesquisa semelhante à minha e questionou minha perspectiva teórica e meu recorte do objeto: “vc segmentou pelo tipo de gays ou colocou tudo no mesmo saco?”<sup>5</sup>

Nelson é médico, e se preparava para dar início a um doutoramento em saúde pública envolvendo sociologia do trabalho, e pretendia no ano seguinte ingressar na graduação em Antropologia. Disse ele: “sou maluco mesmo, estudar é minha vida.” Essa afirmação dá pistas sobre o que veremos a seguir acerca de uma ética específica e uma moralidade particular que orientam a trajetória de ascensão social de Nelson. Em seguida, ele começou a dar dicas sobre minha pesquisa:

Algo legal para se discutir é sobre envelhecimento e ser gay. Vai se deparar com as situações mais inusitadas possíveis. Outro assunto legal é sobre ser gay e negro. Aí o bicho come, pois os caras caem em cima achando que somos ainda um escravo reprodutor. Estive num encontro este ano sobre DST/AIDS e hepatites em São Paulo. Numa das discussões, um gay negro de Porto Alegre disse em alto e bom som sobre a dificuldade dele

<sup>3</sup> Apelido utilizado como identificação dos usuários.

<sup>4</sup> Todos os nomes são fictícios.

<sup>5</sup> Entrevistas pelo MSN são feitas por escrito. Optei por mantê-las no original, por acreditar que a forma com que se escreve na internet é tão importante quanto o conteúdo das declarações.

ser atingido pelas campanhas de prevenção, ainda mais pelo fato dele ser passivo. Caras congelaram na sala: negro passivo??? Uepa! Um outro tabu, mas que é real no universo gay. A dificuldade dele relatada em encontrar um parceiro sendo ele passivo e que às vezes ele se submetia a ser ativo para não ficar só. Sensacional a fala dele.

Nessa fala, vemos como os mitos relacionando sexualidade e raça começam a tomar forma. A raça negra é aproximada da natureza, localizando os corpos negros em um espaço anacrônico. Uma das imagens mobilizadas é de uma sexualidade primitiva e mais intensa, menos “civilizada” e mais “animalizada” (MCCLINTOCK, 2010). A associação que Nelson faz do “escravo” com os animais machos reprodutores, garanhões, é ilustrativa dessa dupla característica de sedução e contágio. Assim, ao homem negro, mesmo que gay, é esperado que cumpra o papel do ativo, daquele que penetra, já que é um pressuposto cultural recorrente a extensão da posição sexual a características sociais e de personalidade. Ser ativo ou passivo diz respeito também a posições na vida, no mundo e aspectos da personalidade, tradicionalmente associados a homem e mulher, respectivamente, como mostra, entre outros, Misse (1978).

Perguntei então a Nelson como era para ele esse mito acerca da sexualidade negra, ao que ele me respondeu:

Para mim, é mais forte pelo fato de ter me descoberto gay aos 32. Nunca tive interesse em ser passivo até porque eu era o cara que mandava bem nas mulheres como diria o povão rrsrrsrs. E ainda tinha um elemento surpresa, que eu era gordo e quando chegava na cama, tinha pauzão. Para o senso comum, todo gordo tem pau pequeno kkkkkkk. Literalmente se fodiam heheheh

É interessante notar que Nelson conecta sua trajetória e sua falta de “interesse” em ser passivo, por um lado, com seu passado heterossexual e o fato de ser bem-dotado – outro pressuposto cultural conferido ao homem negro e negado ao homem gordo – com a história que ele conta, do rapaz que se “submetia a ser ativo”. Se, como mostro na pesquisa, persiste um estigma sobre o homossexual passivo, para o negro é ainda

pior: sua natureza hiperviril o alocaria automaticamente na posição de ativo numa relação entre homens. Assim, um negro ser passivo é visto como o abandono do capital erótico que lhe garante algum prestígio, já que, na esfera das relações afetivas, ser negro muitas vezes aparece como um “defeito”.

Laura Moutinho abordou esse aspecto em contexto heterossexual, ao analisar relações heterocrômicas. Interessada no “mito de erotização do homem ‘negro’”, a autora se pergunta como esse homem que “aparece tão estigmatizado no mundo dos prazeres e afetos ‘inter-raciais’, apresenta-se com tanto prestígio no mercado erótico”(MOUTINHO, 2004, p. 351). A resposta parece estar vinculada à associação entre cor/raça e posição sexual, com base no modelo de relação hierárquica descrito por Fry (1982):

Creio que é possível sustentar que o binômio “atividade/passividade” e seu correlato “dominação/submissão” aludem, ainda, na esfera das representações sexuais e eróticas, a um outro tipo de relação hierárquica (ou de superioridade): a da “raça negra” sobre a “branca”<sup>6</sup>.

A ambiguidade em torno do status do “negro” no mercado homoerótico ganha contornos específicos nas salas de bate-papo, já que os primeiros contatos se dão a partir da linguagem, antes que se veja a aparência do interlocutor. Portanto, a escolha do *nickname* é fundamental: se o uso de “NEGÃO”, por exemplo, pode evocar o “animal sexual” de que falamos, usar “negro” sem indicar seu pertencimento a essa “raça” de ativos hipersexualizados pode ser perigoso, como nos conta outro interlocutor. Fernando (18 anos, assistente de produção, autodeclarado negro) diz que há

a questão do racismo tb... tem gay branco que só sai com gay branco. acredita que eu fiz uma espécie de teste no uol? que deu certo... o preconceito de alguns é mais com a palavra – NEGRO. Eu entrei no uol uma vez, quando alguém vinha falar comigo eu falava que era negro... isto durante a tarde, quase ninguém quis sequer me adicionar no msn. Chegou a noite, passei a falar que era “moreno”, daí me adicionavam...

pediam pra me ver na webcam<sup>7</sup>, fotos etc... eu mostrava e eles me curtiam, elogiavam. Teve uns 3, 4 caras que me adicionaram umas duas, três vezes em oportunidades diferentes e sempre me “preferiam” na condição de moreno.

<sup>7</sup> Câmera acoplada ao computador, pode ser usada no MSN para conversas em vídeo.

<sup>8</sup> O *nickname* ocupa nos sites um lugar exacerbado de “autoenunciado performativo”, resgatando o termo que Butler (2002) toma de empréstimo das teorias linguísticas de J. L. Austin, já que aqui é o que te identifica de fato: antes de sua imagem, está o seu “nome”.

O enunciado performativo<sup>8</sup> aparece aqui, com sua força de realidade. Fernando se torna negro quando diz que é negro; a “verdade” da sua cor depende do anúncio. Se diz que é moreno, moreno passa a ser. Esse “clareamento estratégico” que nos conta Fernando é uma maneira de burlar um esquema de categorias que capturam a imagem – já que, mesmo em escala muito menor que o “não curto afeminados”, também aparece nas salas de bate-papo o discurso “não curto negros” – e alcançar sobrevida no flerte. Tal clareamento classificatório já tinha chamado minha atenção, visto que vários dos usuários de quem vi fotos ou a imagem da *webcam* pareciam – pelo menos para mim, por um critério pessoal e, sem dúvida, subjetivo – mais “escuros” do que diziam. Assim é que geralmente “morenos claros” me pareciam bem morenos, “morenos” me pareciam morenos escuros e “morenos escuros” me pareciam negros.

Esse “clareamento nominal” é mais evidente e frequente na internet, mas não é exclusividade do universo virtual. É quase uma tradição brasileira reservar as categorias “negro” ou “preto” apenas a quem tem a pele bem escura. Entre os michês paulistanos pesquisados por Nestor Perlongher, essa questão aparecia também:

[...] o preconceito não impede que boa parte dos prostitutas seja negra ou não-branca (mestiços, mulatos, genericamente chamados de *pardos*). O predomínio cromático costuma ser dissimulado recorrendo a definições *sui generis* das categorias raciais, considerando pardos ou “morenos claros” (definição abundante nos classificados “gays”) como “brancos” (PERLONGHER, 1987, p.151, grifo do autor).

É interessante notar como a agudização do clareamento já se esboçava no mercado virtual de sexo pré-internet, qual seja, o dos classificados de periódicos gays. Entretanto, tal tendência convive com a tendência citada acima, de mitificação do corpo negro como um corpo hipersexualizado, cuja performance selvagem seria acima da média:

Em compensação, os michês negros se gabam de encantos especiais. Este encanto pode provir da associação entre negritude e animalidade, herança da escravidão que negava a humanidade do africano e o destinava exclusivamente ao trabalho braçal<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid*, p.152.

Em boa parte do mercado homoerótico em geral, e nos ambientes virtuais pesquisados, em particular, esse *frisson* em torno da sexualidade do negro pressupõe, porém, a correspondência com certos atributos da masculinidade, como a força física, a assertividade, a rudeza, sem falar, é claro, na suposta superioridade negra no que tange às dimensões do pênis, o que os qualificaria como ativos irresistíveis. Configura-se então uma articulação entre heterossexismo e racismo, que, por um lado, exalta um negro sobrenaturalmente masculino e, por outro, subalterniza o negro “normal”.

Essa valorização do negro viril e ativo é tratada por Perlongher como um dos “tensores libidinais” que ele encontrou em sua pesquisa acerca da prostituição masculina, perspectiva recuperada por Moutinho em outro contexto:

Na interpretação de Perlongher [...] a tensão adulto /jovem, a tensão de gênero, de idade e “mais ocultamente” a de “raça” se convertem, respectivamente, em uma relação de “desejabilidade do adulto pelo jovem”, do viril pela bicha, da transgressão das clivagens de classe e do desejo do “branco” pelo “negro” e vice-versa. *Dito de outro modo, esses tensores sociais, transindividuais e hierárquicos funcionam como agenciadores do desejo, de modo que este não se encontra reduzido apenas ao âmbito individual e subjetivo.* (MOUTINHO, 2004, p. 353, grifo da autora.)

A representação que Nelson faz sobre as relações “negro”/“branco”, de fato, mobilizam um imaginário cultural hierárquico que lança mão de

componentes extrassexuais coletivos e históricos. Ele nos conta de sua primeira experiência:

Primeira vez aos 32 anos, tomei coragem e entrei numa linha de telefone. Conheci um cara, casado, que gostava de negro. Morrendo de medo, fui ao seu encontro. Putz, o cara pirou só de ver um negro na frente dele. Na cama, foi uma loucura só. Dei uma surra de pau nele kkkkk Gostei de possuir, de ver a submissão dele diante de um negro.

[Ele era branco?]

Sim. Na cama com branco, eu acho, do meu ponto de vista, que a relação em si é mais desigual, pois há uma intensa submissão do branco. Negro com negro é mais paritário.

[Por que você acha que isso acontece?]

Primeiro porque tenho observado que aqueles que têm práticas homossexuais desde cedo e em geral como passivos são mais centrados na homossexualidade. Literalmente não podem ver um pau. Se for de negro, então, surtam e daí fazem qualquer coisa para tê-lo e daí surge um problema sério: somos, enquanto negros, compartimentados e vistos como um pau. Para quem pensa um pouco só, isso gera sofrimento.

A percepção de Nelson indica que através da relação sexual, se operaria um jogo de inversão da dominação cultural, em que o negro, ocupando a posição de ativo, submete o branco, seduzido pelo atributo do negro ativo, o “pau”. Apesar disso, e de se gabar de sua performance sexual, Nelson demonstra ressentimento em relação à objetificação metonímica de que sofreriam os negros ativos. O lugar de classe que ocupa e o capital cultural adquirido parece ser a chave para sua observação ao circunscrever o sofrimento a quem “pensa um pouco só”.

A compartimentação do corpo a que se refere Nelson aparece também no discurso de Fernando. Apesar da dimensão racial não estar explicitada, pode-se imaginar que a apropriação particular da “carne” negra reforça o incômodo de Fernando:

Logo que comeci a entrar... eu procurava alguém para namorar etc. Mas com a facilidade do sexo fui esquecendo essa parte... Até mesmo porque ninguém quer nada sério ali. Passei um bom tempo sem entrar... Porque havia percebido que aquilo era uma espécie de açougue humano..

[Como assim?]

Açougue ué... Gente vendendo o corpo... Como carne. Ou até mesmo dando de “graça”. Eu não sou nenhum tipo de puritano. Até mesmo se fosse não frequentaria tal lugar virtual, mas, sei lá, as pessoas poderiam ter um pouco mais de pudor/dignidade.

A imagem de fragmentação de um corpo consumível em pedaços, “como carne”, é muito presente, inclusive nos símbolos oficiais dos próprios ambientes virtuais. Vejamos o caso do Manhunt. O termo *hunt* significa caça, o que remete à imagem do consumo de pedaços de carne. Já o “Grindr”, que é uma rede geosocial, um aplicativo para ser utilizado em telefones celulares de última geração, em que o usuário consegue localizar outros usuários online que estejam perto dele, exacerba essa metáfora: o nome “Grindr” é corruptela da palavra de língua inglesa *grinder*, que em português significa moedor; no Grindr, chegamos à ponta de tal representação: aqui se mói a carne, nem peças inteiras temos mais.

Voltando a Nelson, vemos que junto da questão da cor/raça e da segmentação do corpo, o esforço de ascensão social é muito repisado nas falas, inclusive para justificar sua vida sexual tardia:

[Até os 32, você nunca tinha ficado com um homem?]

Não, nunca. Um negro favelado criado numa família tradicional, que queria ser médico. Nunca me ative à sexualidade nenhuma, tendo me focado nos estudos.

[Mas transava com mulheres?]

Sim, mas só aos 27 anos.

O interlocutor parece preferir relações “paritárias” negro-negro, ainda que para isso reforce o mito de sexualidade sobre-humana do negro:

Eu adoro negros. Tenho mais de 300 filmes com negros transando entre si. Duvido que alguém tenha uma coleção dessa. A pegada é forte, como dizem rrsrrs

[Então você concorda com a imagem de negro quente?]

Sim, somos quentes sim. No imaginário todos os negros gays tem pauzão, são quentes e têm a porra grossa.

Nelson afirma o caráter “imaginário” de tais atributos do homem negro ao mesmo tempo em que confirma a existência dos mesmos. Sua percepção do lugar especificamente sexual do negro provoca uma oscilação entre a satisfação com seu papel de “macho quente, com pegada” e o sofrimento de se sentir um corpo fragmentado.

Minha vivência e a dos outros como negro é muito específica. Partem do pressuposto de que o fato de ser negro é ter pau grande. Esta associação é indissociável. E aí, no mercado gay, valemos mais, pois se somos negros e ativos... Ativos estão em extinção.

[Você acha que ativos estão em extinção?]

Sim, [tem] muitos passivos em tudo na vida. Em tudo.

[Como assim?]

A passividade do sexo se estende a outros campos da vida do homem gay também. São mais frágeis, dependentes emocionalmente, sofrem mais violência, é tanto nhemnhem. Não estão nem no universo masculino nem no feminino. Onde estão não sei, sendo bem sincero. Dão pinta demais. Vejo isso até no meio universitário: o cara é pós-doutor, mas por uma rola se abre todo. Não consegue dar as cartas...

[O que você está chamando de dar as cartas, no caso?]

Ter domínio sobre si mesmo, saber que o outro o está usando sexualmente para alcançar tal posição e não se deixar levar, mas isso não acontece. O cara se sujeita a ser usado só para depois dizer: “eu fiz fulano”. Quando na verdade ele foi usado pelo bonitinho para ser aprovado em X lugar e tchum

[Entendi. Mas não é uma troca?]

Em geral não, pois como o ouço, como médico depois, ele vem com a queixa de que foi usado, de que está a sofrer. Daí é o que eu falo sempre: quem inventou esta situação de que ser gay é ser centrado na sexualidade?

O paralelismo entre posição sexual passiva e “passividade social” relacionados a uma trajetória marcada pela longa abstinência são pistas para entender o desconforto de Márcio em relação ao que seria a centralidade da sexualidade na vida dos homens gays. Quando peço que refaça sua trajetória afetivo-sexual, a partir da primeira experiência homo, ele me conta de sua relação com outro negro. O conflito parece surgir do desejo de Nelson por uma relação “igualitária” em cor (entre negros), mas que

encontra limites na questão intelectual e de classe. Assim, parece restar para ele, um relacionamento com branco, na chave do fetiche por negros, que ora surge no discurso negativamente, ora como um capital que ele valoriza:

[Depois desse caso com o moço da linha telefônica, como foi?]

Foi uma transa. Eu morri de medo na verdade. Vi nos olhos dele o fascínio por um negro.

[E depois?]

Outros vieram, até eu amar um negão. Este quase me enlouqueceu. Agente penitenciário, noivo. Mas eu era demais para ele, autoestima dele muito baixa, achava que eu era muito inteligente. Dai engravidou a mulher.

[Você chegou a ter algum relacionamento duradouro?]

Sou casado há nove anos com um branco. ADORA NEGRO! Kkkkkkkkk

[Então você casou pouco depois do primeiro?]

Não tive tempo de entrar no universo gay até porque não concordava com nada. Pegação, nem pensar. Banheiro, sauna, rua, escada, final de ônibus, putz. [...] Tive a oportunidade de neste fim de semana estar na Farme de Amoedo<sup>10</sup>. Amigos vieram de fora e adoram aquilo lá. Fui. Muito estranho, achei.

[Por que?]

Caras de solidão demais, pegação em banheiro, desrespeito ao outro acompanhado, michês, etc... fiquei me perguntando: é isto que é ser gay? Ou é isto que é ser humano atualmente? Aí será entre mim e minha terapeuta kkkkkkkk

Seu incômodo com o “meio gay” parece estar ligado a essa hipersexualidade, e a uma sensação de descontrole, de “falta de rédeas” sobre seu destino. Esse controle fora conquistado por ele a duras penas: a combinação de elementos díspares como uma juventude pobre, de sacrifício e a barreira da cor negra e da classe baixa a ser vencida, por um lado; e, por outro, o presente bem-sucedido, seja no papel cumprido de ativo, seja na carreira, além de uma postura ambivalente em relação à sexualização do ativo negro, informa a visão peculiar de Nelson acerca do mercado (homo)erótico:

<sup>10</sup> Área que comporta alguns quarteirões da rua Farme de Amoedo, no bairro de classe média/alta da zona sul carioca e a faixa da praia que fica em frente a esta; é uma famosa área gay da cidade do Rio de Janeiro.

Sou fiel, entro nas salas para conversar. Quase não tenho amigos, me sinto só. Minha família não sabe oficialmente de nada, daí é uma vida quase esquizofrênica. São tantas versões para diversas pessoas que no final acabo me isolando.

[Não transou com mais ninguém depois de casar?]

Sim, mas num sexo a 3. No início uma violência pra mim. Que horror, chorava igual a criança. Nunca entendi isto. Meu modelo sempre foi homem e mulher e um homem para uma mulher; mesmo que haja traição, mas é sempre um homem para uma mulher. Deu um nó. Acho que a maior dificuldade para quem entra tarde na vida gay é tentar se despir dos modelos heteros. Eu acabei encontrando minha maneira diferente de ser gay: não ando no meio, sou gay, casado, na minha mesmo, viajo muito, raros amigos (até porque se passam por amigo e querem transar às escondidas) etc...

[Então, vc entra nas salas para conversar?]

Sim, entro por solidão mesmo. Sempre em busca de entender um pouquinho do outro e na verdade me entender, me situar. Pois acho que às vezes tudo fica confuso.

[O que fica confuso para você?]

O mundo no qual entrei. Como sempre, alguém pode dizer: mas no mundo hetero é pior. Mas estou centrado no mundo gay, então meus questionamentos vêm dele neste momento.

Medo da solidão, solidão de fato, horror, esquizofrenia são elementos psicológicos do universo de Nelson, em sua jornada de ascensão social entremeada à construção de uma sexualidade própria. Leo Spitzer (2001), ao analisar trajetórias de marginalização de classe e raça entre os séculos XVIII e XX, na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, mostra como as subjetividades dos atores e os contextos ideológicos nacionais e transnacionais burgueses em ascensão estão intrinsecamente relacionados. O autor aponta que não são simplesmente “fatores objetivos” que determinam a forma expressa de resposta a situações de exclusão e frustração referentes aos esforços de mobilidade social. É necessário perceber nas experiências o peso da relação dinâmica entre a ideia *subjetiva* que o indivíduo tem do *eu no presente* e sua ideia do *eu no futuro* – uma relação interpretativa e mutável, baseada na *percepção* que o indivíduo tem de sua situação passada e presente num dado momento, *em*

*relação* à sua *construção* do futuro. É essencial enfatizar, entretanto, que essas percepções e construções individuais não foram fantasias inventadas, colhidas na imaginação. Como indicam as histórias dos May, Rebouças, Zweig e Brettauer, narradas na primeira parte deste livro, elas estavam profundamente arraigadas na vida social, sendo influenciadas e afetadas pelas mudanças políticas, econômicas e sociais externas (SPITZER, 2001, pp.152-153).

O que percebemos na composição da confusão de Nelson é a conquista da posição de classe desalinhada com um modelo de afetividade/sexualidade. Daí seu desespero e sentimento de violação na relação a três e seu desamparo ao se dar conta de que o modelo monogâmico-hetero não se realizaria em sua vida “gay”. Seu sucesso profissional tampouco lhe garantiu uma vida social satisfatória: sua busca por amigos nos ambientes “gays” da internet o devolve à posição do corpo negro fragmentado, consumível, sexualmente animalizado.

[E você consegue fazer amigos nas salas de bate-papo?]

Não, os caras se surpreendem com minha educação, no sentido de ser polido, mas logo querem saber o tamanho do pau. Uma coisa interessante de você abordar é o fato de ser negro e ter um curso superior. Sempre noto que isto suplanta o fato de ser negro no sentido negativo. Primeiro não acreditam e ficam nos testando pra saber se é verdade, depois acham que devemos bancar...

É interessante notar nessa experiência a articulação específica dos marcadores sociais da diferença: se, para brancos(as) ou negras(os) em geral, a ascensão de classe tende a ser vista como um ganho e uma possibilidade de se inserir em outros universos, para Nelson, seu status profissional o atrapalha, porque lhe aloca necessariamente no lugar de provedor. Segundo ele, atrapalha ainda mais que o fato de ser negro, que como vimos com Fernando, pode ser uma barreira intransponível no contato homoerótico virtual, ou ainda, pode ensejar uma objetificação de que Nelson se ressent e que lhe gera sofrimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Várias etnografias recentes trataram de contextos homoeróticos em que se imbricam raça, classe e sexualidade<sup>11</sup>. À guisa de conclusão, citarei algumas como exemplos de pesquisa interseccional que buscam apreender a complexidade dos sistemas de produção de diferença, cuja perspectiva se aproxima à que procurei aplicar em meu trabalho de campo.

Em “Negociando com a adversidade”, Laura Moutinho (2006) apresenta jovens gays “mais escuros” em subúrbios e favelas do Rio de Janeiro cujas trajetórias podem ser comparadas à de Nelson. A autora sugere que, a despeito da suposta “somatória de adversidades” que caracteriza o lugar de gay, negro e pobre, possibilidades de agência específicas emergem dessa posição. Para alguns desses jovens o “campo de possibilidades” que se abre com a oportunidade de se relacionar com homens estrangeiros, mais brancos e com uma melhor condição de classe, permite certos trânsitos que não estão disponíveis para os jovens heterossexuais do mesmo contexto social. É interessante notar que nesse caso, a associação entre negritude e masculinidade não é tão definitiva: na relação com parceiros estrangeiros, uma relativa afeminação do jovem negro não implica em interdição erótica.

No caso de Nelson, a mobilidade social se concretiza: vindo também da favela, ele conseguiu uma posição melhor de classe de forma diferente - a partir da escolarização -, o que parece estar relacionado ainda a seu casamento estável. Como vimos, porém, tal trajetória “bem-sucedida” não se deu sem muito desconforto para ele. Ainda assim, Nelson acredita no projeto de ascensão individual. Ao se despedir, me deixa uma breve lição de prosperidade: “Agora vou lá, rapaz. Muito prazer, Nelson. Estude bastante, vc pode chegar onde vc quiser.”

Em “Na ponta do pé”, de Isadora Lins França (2009), conhecemos Rodrigo, um jovem negro que apresenta um incômodo semelhante.

Aos 26 anos de idade, Rodrigo é um rapaz que se define como negro e homossexual, e apresenta um estilo que poderia ser definido como *mano*: “calças e camisetas largas, bermudão e tênis de *skate*, boné, e gírias muito mais associadas a um universo de rapazes da periferia identificados com o *black* e o *hip-hop* do que com os termos utilizados no universo gay.” (FRANÇA, 2009, p.411).

Rodrigo carrega a frustração de que o principal elemento que atrai potenciais parceiros seja esse perfil de negro másculo e *mano*, já que ele gostaria de ser valorizado por sua inteligência. Filho de empregada doméstica, sente seu investimento intelectual eclipsado pelo fetiche que se corporifica nele. Como Nelson, Rodrigo lamenta o fato de ser objetificado, como num “catálogo de negros”, em sua própria definição. No entanto, também como o primeiro, este maneja a situação:

[...] às vezes, quando o cara se aproximava por mim, via meu jeito e tal, isso atraía o cara e quando eu começava a conversar com a pessoa, ela “pô, esse cara é inteligente” e muitas vezes deixava o cara mais atraído ou menos atraído isso. Porque na verdade ele estava atrás de uma coisa pra satisfazer aquele fetiche dele de sair com um mano da periferia. [...] E eu brincava com isso, eu gostava de brincar com isso, porque na verdade por dentro eu dava risada. (FRANÇA, 2009, pp.413-414)

Em “A sessão de desenho de modelo nu”, Marcio Zamboni (2013) analisa as ambivalências da articulação entre raça, classe e performances de gênero em uma situação etnográfica específica. Luiz é um rapaz mais pobre, mais escuro e em certo sentido mais masculino que os artistas que o desenham. Além de modelo, ele é amigo e amante eventual de um dos artistas, tendo conhecido este através da internet, em ambientes como os que apresento em minha pesquisa. Neste contexto, Luiz tem acesso a um universo de classe mais valorizado e pode ganhar algum dinheiro. Por outro lado, Zamboni mostra como essa posição também reafirma certas hierarquias e representações.

As articulações entre raça, classe, sexualidade e estilo têm efeitos diversos nos exemplos acima. Todavia, o mais relevante talvez seja o que

eles têm o comum: o fato de que os efeitos são sempre ambivalentes. Os campos de possibilidades são diversos e as trajetórias são multifacetadas, bem como os sentimentos e estratégias acionadas pelos sujeitos. O que os casos em questão nos indicam, sob a luz da bibliografia citada, é que a articulação dos marcadores sociais da diferença não seguem modelos, não podemos tentar controlá-la como controlamos peças de *Lego*, usando a metáfora de McClintock (2010). E tal articulação tampouco aponta sempre para um caminho de desprestígio ou de ascensão: é imprevisível e deve ser sempre investigada cuidadosamente.

## REFERÊNCIAS

AGUIÃO, Sílvia. *Aqui nem todo mundo é igual: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Medicina Social/UERJ. 2007

BRAGA, Gibran Teixeira. “*Não sou nem curto*”: *prazer e conflito no universo do homoerotismo virtual*. Dissertação de Mestrado. PPGSA/UFRJ. Rio de Janeiro: 2013.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

DÍAZ BENÍTEZ, Maria Elvira. *Negros homossexuais: raça e hierarquia no Brasil e na Colômbia*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ. 2005

FRANÇA, Isadora Lins. “Na Ponta do Pé: quando o *black*, o samba e o *gls* se cruzam na cidade de São Paulo.” In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira & FÍGARI, Carlos Eduardo (orgs). *Prazeres Dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FRY, Peter. “Da Hierarquia à Igualdade” In: *Pra inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MISSE, Michel. *O estigma do passivo sexual*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1978.

MOUTINHO, Laura. *Raça, “Cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004

\_\_\_\_\_. Negociando com a Adversidade: reflexões sobre raça, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1), janeiro-abril de 2006, p.103-116.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2008 [1987].

SPIZZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental – 1780-1945*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

ZAMBONI, Márcio. A sessão de desenho de modelo nu: produção artística e marcadores sociais da diferença. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), v. 15, p. 62-85, 2013.



## Como Encontrar um “Gueto Gay”: possibilidades analíticas de uma expressão controversa

*Cómo Encontrar un “Gueto Gay”: posibilidades de análisis de una expresión polémica*

*How to Find a “Gay Ghetto”: analytical possibilities of a controversial expression*

**Bruno Puccinelli**

**Resumo:** este artigo visa discutir as contribuições e controvérsias acerca da ideia de “gueto gay”, haja vista ser discutível tal expressão, embora amplamente utilizada em trabalhos de diversas áreas disciplinares. Neste sentido, pretende-se analisar os termos de forma crítica, considerando-se a questão da sexualidade em relação ao espaço urbano na teoria social.

**Palavras-chave:** gueto, controvérsias, sexualidade.

**Resumen:** este artículo pretende discutir las contribuciones y controversias sobre la idea de “gueto gay”, se considera que tal expresión es discutible aunque sea utilizada en muchas ocasiones y en diversos temas. En este sentido, se pretende analizar los términos desde un punto de vista crítico, se toma en consideración el tema de la sexualidad y su relación con el espacio urbano en la teoría social.

**Palabras clave:** gueto, controversias, sexualidad.

**Abstract:** this paper discusses the contributions and controversies about the idea of a “gay ghetto”, given the fact that the expression is controversial in spite of being widely used in studies of several knowledge fields. The expression was critically analyzed by considering the issue of sexuality in relation to urban space from the perspective of the social theory.

**Keywords:** ghetto, controversies, sexuality.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo visa trazer à tona uma expressão, conceitual ou descritiva, que, de tempos em tempos, surge em pesquisas que versam sobre

<sup>1</sup> Irei utilizar a expressão em aspas para destacá-la no texto devido às diferentes formas como é utilizada em meu campo de pesquisa, seja por interlocutores ou pela bibliografia. Como não há um consenso prefiro não utilizar formas de diferenciação entre esses dois níveis neste artigo.

<sup>2</sup> Utilizo o termo gay ciente de que este não encerra o entendimento que se pode ter sobre a(s) homossexualidade(s) masculina(s). Gay comumente encerra uma ideia de homem branco, com poder aquisitivo razoável, menos depreciativa em comparação com outros termos, como bicha, viado, etc. Aproximo-me do debate proposto por Carrara & Simões (2005). Com relação à ideia de gueto compartilho da proposta analítica de Wacquant (2004) por sua intensão de precisar o termo.

<sup>3</sup> LGBT é a sigla que designa lésbicas, gays, bissexuais e travestis e transexuais dentro do movimento social de defesa dos direitos destes grupos (sobre a atual utilização da sigla ver Brandão, 2008). Apesar de anterior à definição da atual conformação da sigla, o trabalho de Facchini (2005) apresenta uma interessante discussão sobre o movimento LGBT em São Paulo.

espaços de sociabilidade e homossexualidade: “gueto gay”<sup>1</sup>. Tal carga em si duas partes que indicam: 1) segregação espacial; 2) uma identidade sóciosexual. As duas partes que formam a expressão trazem problemas que dariam, cada uma, artigos em separado<sup>2</sup>. No entanto, interessa-me tratá-las em conjunto, formando um termo muitas vezes usado como conceito analítico, a fim de contribuir para um debate mais extenso que pense a produção do espaço em consonância com a produção de sexualidades. Além disso, em meu campo de pesquisa essa expressão, “gueto gay”, surgiu de diferentes maneiras entre interlocutores e atores privilegiados, militantes LGBTs<sup>3</sup> e empresários. Como outros pesquisadores e leituras afins também fazem parte de um campo de pesquisa não posso deixar de dialogar com a bibliografia disponível que tangencie a temática, ampla e em expansão.

Pretendo fazer uma aproximação com a ideia de gueto, de utilização bastante extensa envolvendo não apenas questões de segregação espacial, mas de classe, raça, produção cultural, etc. Tal aproximação se dá por uma bibliografia selecionada que converge com muitos dos escritos sobre “gueto gay”, ou seja, são textos e autores que não estão extremamente apartados

num debate teórico, político e social mais amplo. Procederei com algumas mediações junto a escritos em contexto nacional a partir de meu campo de pesquisa e tentarei expandir o debate para outras questões. Não vou e nem pretendo dar conta de toda a bibliografia sobre o tema, isso seria um empreendimento deveras extenso, quiçá impossível; desejo apenas contribuir para o debate e, quem sabe, ajudar a propor aparas que auxiliem num entendimento mais circunscrito e criterioso de uma realidade que possa ser entendida como “gueto gay”.

## 1. O Gueto Bate à Porta: campo de pesquisa e significados

A ideia da existência de guetos não é nova e comumente remete a um contexto de diferenciação em grandes centros urbanos. “Gueto gay” tampouco é uma questão recente, muitas vezes referindo-se a processos bastante diversos, bem como gueto. Este, por exemplo, tangencia situações de pobreza, de grande concentração de populações negras e influi numa produção cultural dita de “periferia”<sup>4</sup>. É comum haver músicas de rap e hip hop que se referam a um lugar de moradia do(a) cantor(a) como gueto; tal lugar pode tanto ser caracterizado por uma uniformidade em relação a cor/raça, ou como lugar de ausência de equipamentos do estado e presença de violência em decorrência da pobreza. Ou, mais comum, tais expressões podem juntas formar a ideia de se viver num gueto. Ambas expressam uma falta de escolha e esquecimento do poder público, ou seja, a segregação é socialmente imposta.

<sup>4</sup> Ver a respeito o trabalho de Aderaldo (2013).

Mas a produção cultural da periferia, ou do gueto, também demonstra como uma situação social complicada e complexa produz o tempo todo sua própria identidade e identificação com outros contextos, inclusive internacionais. Estilos de vestimenta, de músicas, de gesto podem ser observados também junto a cantores de rap e hip hop americanos, algumas das influências do movimento no Brasil; ainda assim a produção local se aproxima grandemente de expressões localizadas na década de 1970 no contexto nacional em grandes centros urbanos, traçando uma

linhagem que percorre desde o “fim” da escravidão negra, passando pela favelização dessas populações, produção religiosa, musical e artística “de dentro” desses grupos, até a cultura hip hop afro.

“Gueto gay” opera de forma diferente, com clivagens e diferenciações controversas. Diferentemente do caso acima, “gueto gay” dificilmente surge como expressão positivada da ocupação de um espaço e comumente expressa algo que desagrada a quem fala, ou seja, se existe um “gueto gay”, e nas falas com interlocutores ele existe, isso não está certo. Mas o entendimento sobre “gueto gay” é muito diverso: vai desde entender que algo, ou alguém, pretende limitar um espaço de circulação a pessoas que assim se identifiquem, a reconhecer que há espaços de ocupação exclusiva por pessoas que de alguma forma pretendem estar anônimas junto a uma sociedade mais ampla que as discriminaria. Tais espaços costumam ser sinônimos de lugares privados de diversão noturna ou sexual, frequentados por homens e com alguma proximidade em algum bloco de ruas; muitas vezes também está atrelado a alguma centralidade no espaço das cidades. Interessante como “gueto gay” ocupa o centro e invisibiliza mulheres, travestis e pessoas trans\*em suas definições: são “guetos gays” esses espaços frequentados por homens gays que se tornam visíveis mais amplamente.

Durante campo de pesquisa realizado entre 2009 e 2012 a questão de um espaço marcado identitariamente por uma sexualidade foi crescendo

<sup>5</sup> É importante frisar que essa análise pode sugerir uma ênfase excessiva em falas institucionais, mas é um modo de chegar até as diversas falas de outros interlocutores que se expressam de maneira semelhante. Pode também parecer privilégio a essas mesmas falas, mas tem somente a intenção de ilustrar um contexto de emergência dos termos, que não se reduz a este uso e se expande, dependendo da situação da fala.

em termos de debate público e concordância mais geral. Parte dos dados apresentados aqui encontram-se na explanação de minha dissertação, articulados a outras questões. Para os limites deste artigo irei me atentar à possibilidades conceituais e descritivas sobre os diversos usos do termo gueto e “gueto gay” partindo de um campo de pesquisa<sup>5</sup>. A intenção é tentar organizar tais possibilidades a fim de dar mais clareza para seus usos.

Em julho de 2008 o presidente da Associação GLS Casarão Brasil<sup>6</sup>, Douglas Drumond, apresentou à imprensa o projeto de lei para tornar a Frei Caneca uma rua temática oficial, no caso, uma “rua gay”. Drumond, à época, era proprietário da “maior sauna gay da América Latina”, a 269, e hoje se encontra à frente de um empreendimento semelhante, o “269 Chilli Pepper Single Hotel”<sup>7</sup>. Na oportunidade, uma matéria veiculada na internet, referindo-se à polêmica do projeto e trazendo à tona o debate sobre a “rua gay” de São Paulo (PRONSATO, 13/08/2008), expunha a opinião de Drumond, de Célia Marcondes, presidente da Sociedade dos Amigos e Moradores de Cerqueira César (Samorcc), e de Xande, à época presidente da Associação da Parada do Orgulhe LGBT de São Paulo (APOLGBT).

Célia Marcondes<sup>8</sup> está à frente da Samorcc e por vezes surge na imprensa como mediadora de problemas vividos pelos moradores do bairro de Cerqueira César. À época ela se posicionou contrária ao projeto: “Espero que a Frei Caneca seja uma rua para todos. As ruas são públicas, são para todos. Não podem ser um gueto”. Marcondes ainda argumentou que nem todos os moradores da rua seriam gays e que os mesmos não poderiam conviver com esse estigma; também salientou a existência de crianças e idosos e da paróquia centenária como dados a serem considerados sobre o assunto. Durante uma reunião da Samorcc tanto Marcondes como outros presentes manifestaram sua

<sup>6</sup> A Associação GLS Casarão Brasil foi empreendimento pessoal de seu presidente e era mantida pelos ganhos que este tinha com outros empreendimentos; atualmente a associação encerrou as atividades deixou a casa em que possuía a sede física, mas ainda existe.

<sup>7</sup> A sauna “269” se localizava na Rua Bela Cintra e foi derubada para a construção de duas torres residenciais. Já o “269 Chilli Pepper Single Hotel” é um espaço misto de sauna e hotel localizado no Largo do Arouche; em entrevista sobre a localização do hotel Drumond afirmou que o Arouche era a Castro brasileira, fazendo referência à famosa rua de São Francisco (EUA) pela presença homossexual.

<sup>8</sup> Drumond e Marcondes travaram confrontos públicos, como no caso de nova tentativa da casa noturna A Lôca, localizada há quase vinte anos na Frei Caneca. Mas, para além de personagens opostos num contexto de disputa socioespacial mais amplo é importante pontuar que ambos são filiados ao Partido Verde e mantêm intenção de se tornarem vereadores ou deputados.

insatisfação pela presença de grande quantidade de jovens na Rua Augusta e outras nos arredores, por conta do barulho, sujeira e “sexo na rua”. Um casal de mulheres foi citado brigando na rua e a conclusão de que tais pessoas não podem ficar em casa por conta de sua sexualidade, por isso se deslocavam para a região.

Já para Xande da APOLGBT, criar uma rua temática gay seria criar um espaço de segregação para os homossexuais, um “gueto”, quando na verdade se necessitava brigar pela aceitação em todos os logradouros da cidade. Xande não está mais à frente da APOLGBT, mas mantém-se como militante. Ainda na época da divulgação dessa matéria a entidade se manifestou em tímido apoio ao projeto.

Durante uma entrevista com Drumond o mesmo descreveu a Frei Caneca como uma rua gay óbvia, era só olhar para quem passava. Questionei como ele tinha chegado a essa conclusão, ao que ele me disse ter pedido para seu assessor contar quantos gays passavam na rua; segundo suas próprias palavras, “se você perguntar para quem passa na rua se a pessoa é gay é claro que ela vai falar que não, mesmo que esteja de saia, que seja um homem usando saia, não vai dizer que é gay. Basta olhar para saber”. Quanto a lésbicas, travestis e pessoas trans\* Drumond incluiu na contagem dos gays, incluindo tais pessoas como a maior parte dos moradores da região, cerca de 80% segundo seu ponto de vista.

Por esse exemplo pode-se inferir sobre alguns possíveis entendimentos dos usos de gueto e “gueto gay” junto a interlocutores de campo. Há de se atentar para o fato de que parte das pessoas que frequentavam a região da esquina das ruas Frei Caneca e Peixoto Gomide, local de referência para minha pesquisa de campo devido à ocupação intensa nas noites e aos finais de semana, tais terminologias fizeram sentido por algum tempo. Digo isso porque no início da pesquisa se falava da Frei Caneca e região como “rua gay” ou “gueto gay”, expressões que foram rareando no decorrer da pesquisa. Tal “declínio” temporal em parte se coaduna com o fechamento da sauna e do Casarão Brasil e o esvaziamento do debate sobre a oficialização da Frei Caneca como “rua

gay”, podendo-se pensar em como a questão era pautada e tinha eco junto aos frequentadores dos bares e da rua<sup>9</sup>.

Apesar desse esvaziamento do debate sobre a rua gay não se deve pensar que tal questão esteja resolvida nem em contexto lato e nem no debate teórico. Gueto e “gueto gay” são expressões que aparecem e somem de tempos em tempos, ressonando processos de disputa espacial, significações de segregação e modos de inteligibilidade de apropriações.

Do exposto aqui há ao menos dois sentidos expressos dentre os diversos interlocutores para “gueto gay”: o de um espaço reconhecível como de apropriação e pertença por um determinado grupo, o que traria maior frequência e a sensação de segurança; ou o de um espaço limitado para uso de determinado grupo, o qual não teria autorização para circular em outras partes da cidade. Este último parece ser um sentido mais amplamente compartilhado por boa parte dos interlocutores com os quais conversei e em ambos pode-se pensar que a fácil localização de um determinado grupo de pessoas, como entendido num imaginário mais geral do que sejam os gays (conciso, fechado e unívoco), acaba por vulnerabilizá-los ante atos de violência direcionados<sup>10</sup>. O sentido atribuído por Drumond também sugere um espaço de apropriação que não se resume ao passeio e a compras, tendo o poderio de compra como fator importante, mas também à moradia intensiva, o que poderia tornar a Frei Caneca uma nova Castro.

Tanto no caso de um espaço reconhecível de apropriação quanto no caso de um espaço limitado de circulação estão em jogo dois grandes blocos que surgem com frequência embaralhados ou sendo uma mesma forma de explicar realidades bastante diversas: um bloco descritivo e outro

<sup>9</sup> Em grande parte o site de notícias Mix Brasil operou como potencializador desse debate pela quantidade de matérias produzidas a respeito do tema. Também jornais de grande circulação como a Folha de São Paulo e O Estado de São Paulo deram espaço para o tema.

<sup>10</sup> Houve um aumento de notícias a respeito de agressões na região no período, o que pode ser atribuído em parte pela ciência da presença de gays, em parte pela pressão social a um acompanhamento de atos de violência que já ocorriam em períodos anteriores.

analítico. Não é incomum que textos que abordem espaços de sociabilidade homossexuais os retratem como sendo guetos gays, para não extrapolar demais outros exemplos que tratem de gueto, sem atentar para a falta de precisão do que se está chamando de gueto gay. É um bom descritor? É eficiente? Um bar, uma casa noturna ou outros espaços de encontro seriam guetos por quê exatamente? Há segregação? Há limitação? Que potencialidades e limitações a utilização dessa expressão traz para a análise de contextos e campos específicos? E mais: que problemas o uso dessa terminologia insere sem contribuir para a questão do espaço, da cidade e da segregação?

## 2. Gueto e “Gueto Gay”: aproximações socioantropológicas

À guisa de uma definição da questão, é notório o uso polissêmico da possível guetização do espaço da Rua Frei Caneca, no meu campo. O termo gueto, no entanto, pode ser localizado historicamente no campo das Ciências Sociais próximo a diversos campos semânticos, conforme vem sendo re-apropriado para descrever contextos e ocupações diversos e tentar analisa-los. Aqui cabe ampliar o debate para uma noção mais ampla do que signifique gueto nessa bibliografia pela influência de alguns escritos e escolas de pensamento nas abordagens posteriores quanto a “gueto gay”.

Pode-se, portanto, observar uma primeira incursão conceitual sobre a ideia de gueto nos estudos da Escola Sociológica de Chicago, principalmente acerca dos agrupamentos de imigrantes judeus na cidade em estudo pioneiro de Louis Wirth (1969 [1928]), “The Ghetto”. Chicago,

<sup>11</sup> Aqui “americanas” refletem cidades por todo o continente americano, sem discriminação entre norte ou sul. Beatriz Sarlo (2010), ao comentar a Buenos Aires dos anos de 1910 e 1920 traça paralelos semelhantes ao da imigração europeia nos Estados Unidos.

como outras cidades americanas, recebia um enorme contingente de imigrantes europeus no início do século XX, o que trazia questões importantes sobre moradia e assimilação<sup>11</sup>. Ao invés de propor uma análise patológica do espaço urbano, gueto, em Wirth, remonta a uma dinâmica social específica, pautada na organização. Este autor, inclusive, retira o termo

dos espaços de segregação forçada de judeus em cidades europeias, o que não ocorreria em Chicago: unidos por uma religião, traços étnicos e língua comum, no caso o ídiche, os judeus emigrados se uniram pela similaridade num determinado local, e não necessariamente pela diferença em relação a outros grupos. O que emerge é uma certa média de identidade judaica que poderia definir cada membro do grupo, ainda que mesmo Robert Park, ao tratar das possibilidades de investigação urbana no contexto de Chicago, trace a questão das vizinhanças e outras regiões da cidade como partes de um mosaico que se tocam, mas não se interpenetram. O gueto em Wirth remete antes à análise de uma realidade específica, a dos judeus poloneses, do que à descrição de uma segregação forçada semelhante ao que esse grupo sofrera outrora.

Mas, como citado acima, gueto passou por diversas transformações de sentido durante o século XX sendo reiteradamente apropriado por grupos negros para definir sua situação de segregação espacial, condição de pobreza e discriminação racial. É possível localizar em Lóic Wacquant (1996; 2001) uma defesa do uso teórico contido e restrito do termo a uma realidade específica, a dos negros norte-americanos, tendo como vetor a questão étnico-racial no contexto pós-fordista de desindustrialização de bairros periféricos e nas lutas raciais das décadas de 50 e 60. Segundo o autor, gueto se refere a um espaço de segregação forçada em regiões de periferia de grandes cidades, nas quais esses grupos teriam baixa oferta de serviços públicos, forçando-os a constituírem instituições paralelas que suprissem suas necessidades, como tráfico de drogas, assaltos e organizações criminais. Além disso, a constituição de um gueto estaria intimamente relacionada com processos de transformação econômica que poriam os estratos negros fora do mercado de trabalho, colocando a questão em termos de uma instância dominante e grupos estigmatizados dominados, ou seja, uma classe que definiria essa situação imposta aos negros.

Um dos importantes alertas de Wacquant está numa certa utilização disseminada e pouco definida do termo, o que o aloca em descrições

de realidades muito diversas entre si, diminuindo a força explicativa do conceito. A ideia de algo exótico e violento costuma acompanhar a noção de gueto, o que, segundo o autor, está mais na construção que o pesquisador faz do que o observado. Ele indica três premissas perniciosas ao se considerar o gueto norte-americano que, se fossem seguidas, evitariam equívocos ao se considerar outras realidades: diluição da noção de gueto; predefinição de uma formação social desorganizada; e tendência a exotizar o gueto (1996, p. 146). Suas incursões etnográficas lhe mostram o contrário e sua ênfase, semelhante à de Wirth, se dá na regularidade social do grupo observado. No entanto, em seus escritos, o que se observa é uma definição do gueto (negro) como algo *sui generis*, de realidade única e precisa apenas naquele grupo, ou seja, com fortes diferenças frente ao que se considera fora do gueto e, de forma geral, estrato dominante; ao tentar precisar o que analiticamente se pode chamar de gueto o autor exclui outras possibilidades do uso do termo de forma analítica, colando o com conceito a uma única realidade.

Wacquant ainda se contrapõe à definição de constituição de guetos, à maneira americana, nos subúrbios franceses. Segundo ele, não apenas a imprensa sensacionalista e o senso comum estariam produzindo essa ideia desprovida de qualquer noção sócio-histórica da formação de um gueto, bem como sociólogos, como Alain Touraine, que lê o subúrbio parisiense como segregação espacial. O antropólogo francês Michel Agier (2009) se contraporá, mais tarde, a esses empecilhos impostos por Wacquant: segundo ele, a globalização seria um processo de mundialização de realidades de segregação. Pensar, portanto, em gueto restrito apenas a realidade dos negros norte-americanos seria uma imprecisão de observação quanto à realidade social contemporânea de fluxos e trocas mundiais.

Peter Marcuse (1997), sociólogo americano, procede a uma tentativa semelhante à de Wacquant quanto a precisar as possibilidades analíticas da noção de gueto, partindo da consideração da desindustrialização de bairros periféricos, o que constituiria enormes grupos de desempregados territorialmente localizáveis. Para ele há uma possibilidade de taxonomia

mais precisa do conceito, incluindo possibilidades de nomeação de outros tipos de segregação no espaço das cidades, como enclaves e cidadelas, quase todos os exemplos referentes a realidades norte-americanas. Gueto poderia ser utilizado apenas em *situações de segregação involuntária seguida de discriminação e relacionada a questões étnico-raciais e de classe social inferior*; enclave seria um termo mais apropriado para separações espaciais concentradas, mas não exclusivas, voluntárias e marcadas por relações culturais e de estilos de vida; já cidadela seria uma definição específica para separações de caráter de fortificação militar, como cidades imperiais. O exemplo para gueto, segundo o autor, se daria na questão dos negros e judeus; para enclave em bairros como Chinatown, em São Francisco, e Soho, em Nova Iorque.

Pode-se proceder a uma aproximação com a ideia de enclave no que se refere a bairros densamente povoados por gays, como o Castro, em São Francisco, Estados Unidos. Martin P. Levine (1998 [1979]), sociólogo americano, é um dos primeiros a se utilizar da ideia de “gueto gay” neste contexto, mas é importante apontar que sua produção é anterior às considerações conceituais acerca da definição precisa de gueto e, portanto, sua perspectiva de análise não é informada pela maior parte das reflexões retracadas acima. Certamente há ecos dos trabalhos de Chicago, visto a tentativa de Levine em precisar as regiões das cidades pesquisadas que seriam guetos gays; ainda assim sua produção mapográfica em parte vai contra suas afirmações quanto à ocupação e especificação de serviços nessas localidades.

Sua perspectiva de análise se centra na ocupação de bairros inteiros em algumas grandes cidades americanas quase exclusivamente por gays, pensando na emergência do termo como identificador médio de populações homossexuais. Segundo o autor, há edifícios inteiros ocupados por esses grupos, além de lojas e outros serviços, o que daria uma face específica a esses espaços. Essa ocupação, inclusive, se dá de maneira voluntária e, diz, como meio de manter proximidade com iguais, trazendo um ambiente de segurança e familiaridade. É possível observar em Levine

tanto tentativas descritivas quanto analíticas no uso de “gueto gay”, já que é tanto um localizador das regiões como ajudaria a entender o porquê dessa concentração voluntária.

Sua proposição é bastante diversa de Wacquant e Marcuse; seus escritos são anteriores também, mas o que é interessante demarcar é uma ideia um tanto disseminada da existência de uma (sub)cultura gay: termos próprios aos homossexuais que o singularizariam perante a sociedade como um todo, para além das práticas sexuais, tais como modos de falar, vestimentas, etc. Tais fatores produziram a concisão necessária para a mútua identificação nessas espacialidades, produzindo, portanto, uma segregação não-forçada<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> O trabalho de Levine deixa escapar detalhes que problematizam essa concisão, trazidos à tona por Kath Weston. A antropóloga trata criticamente a “Grande Narrativa da Migração Gay” estado-unidense que remete à saída de pessoas identificadas como homossexuais das cidades menores para grandes centros urbanos, lá encontrando o ambiente necessário para a plena vivência de suas sexualidades. Em sua pesquisa surgem diferenciações que dão conta de bares e casas noturnas sem a presença de homens negros ou a realocação de “cidades menores” entre gays que vivem em bairros distantes do Castro, cenário sensivelmente contrário ao descrito por Levine.

No caso de pesquisas empreendidas no contexto brasileiro tais termos foram utilizados com uma série de mediações. Inicialmente pode-se indicar a ausência quase total da utilização do conceito de gueto na Antropologia e Sociologia voltadas às questões urbanas, como aponta Frúgoli Jr. (2005). Comumente as ideias de subúrbio e periferia foram mais acionadas para tentar explicar realidades locais de segregação sócio-espacial, sem se querer indicar fenômenos semelhantes aos dos negros norte-americanos nas grandes cidades brasileiras, salvo em expressões culturais populares na música, artes e literatura.

Já a expressão “gueto gay” foi mais apropriada em textos de fins da década de 70 e início de 80. MacRae (2005 [1983]), por exemplo, considera como “gueto gay” um espaço circunscrito à região central da cidade de São Paulo, relacionado às imediações da sede do grupo Somos, um dos primeiros coletivos de defesa dos direitos homossexuais. Mais precisamente um grupo de bares

e outros locais de encontro público, mas não necessariamente um grupo de ruas. Sua defesa, como um manifesto político, se dava no sentido de atribuir à presença ostensiva e pública de gays em certos horários do dia manifestações de cunho afirmativo, forma de ativismo político. Um vetor de junção deste grupo estaria pautado, portanto, numa identidade sexual definida e fixada e não em outras condições, como questões de classe ou étnicas. Há um pressuposto de junção identitária no espaço por conta da orientação sexual explícita.

Simões & França (2005), ao retomar MacRae, operam de maneira semelhante com a ideia de “gueto gay”, mas aproximando-a ainda mais de um mercado GLS em expansão nos anos 90. Suas considerações recaem principalmente na descrição da constituição de um circuito gay formado por diversos serviços concentrados em algumas regiões da cidade, mas espalhados também por bairros que não são reconhecidos pela presença deste público. O que une essas regiões, formando um circuito, é o reconhecimento pelos seus usuários de um caminho a percorrer para acessá-los, criando, de uma certa forma, espaços identitários cognoscíveis apenas a seus usuários, semelhante à concepção de circuito cunhada por Magnani<sup>13</sup> (1996). “Gueto gay”, neste caso, segue a ressalva de não se referir a um espaço delimitado muito restrito e nem ao fato de haver necessariamente a residência de gays nessas regiões (eles migrariam para lá em certos momentos, para encontrar amigos aos finais de semana, para dançar, etc) e nem uma segregação forçada. Durante meu campo de pesquisa parte do discurso dos novos empreendimentos imobiliários residenciais na região da Frei Caneca davam conta de um público gay genérico que estaria se mudando para lá, algo difícil de mensurar ainda mais num processo em plena expansão. Para além disso, há trabalhos pouco precisos ao se referirem a “gueto gay”, atribuindo a lugares de sociabilidade tal alcunha.

<sup>13</sup> Segundo Magnani (1996, 45) a noção de *circuito* “une estabelecimentos, espaços, e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de determinado serviço, porém não contíguos na paisagem urbana, sendo reconhecidos em sua totalidade apenas pelos usuários (...)”.

No entanto há usos interessantes para a expressão, ainda que mais em termos descritivos do que analíticos. Remeto-me aos escritos de Néstor Perlongher (2008 [1987]; 2005 [1991]) que, apesar de ter produzido suas reflexões na década de 80, promove um caminho teórico que mantém seu fôlego, acionando contribuições diversas dos estudos sobre a cidade para construir seu argumento acerca do que poderia ser mais bem entendido como “gueto gay” na cidade de São Paulo. Partindo de seu trabalho de campo sobre a prostituição masculina no Centro, o negócio do michê, Perlongher retoma Levine, já citado, justamente para contrapô-lo, utilizando-se de uma noção mais alargada de “região moral”, expressão conceitual cunhada por Robert E. Park, um dos fundadores da Escola Sociológica de Chicago.

Não sem ressalvas, o “gueto gay” paulistano se assemelha a uma região moral, segundo Perlongher, por ser abrigo de uma miríade de grupos marginalizados socialmente, como gays, prostitutas, travestis, moradores de rua; e até pessoas que realizam atividades ilícitas como o tráfico de drogas, roubos e furtos. Para Perlongher, o foco está no local da margem e não na constituição de um território identitário de pertença e moradia; a presença é situacional. Os sujeitos se constituem na relação com o espaço e com os interlocutores, não existem *a priori*. Um exemplo são os trechos de ruas, muitas vezes alguns quarteirões e não as ruas inteiras, ocupados por um ou outro tipo de michê: mais ou menos masculino, mais ou menos negro, mais ou menos perigoso.

Sua contraposição tanto à noção de gueto como cunhada por Levine quanto à de Wirth se dá justamente porque essas, ao pensar na fixidez de um grupo no espaço (gays, num caso, judeus, no outro), tende a entrever uma definição identitária dos sujeitos, ou seja, deixa passar processos de nomadismo, fluxos e trajetos que problematizam isso. No caso de Levine, a existência de um “gueto gay” passa necessariamente pela insurgência de uma identidade gay assumida e tornada pública, ou seja, fixada socialmente. O padrão que Perlongher vislumbra é outro: o da desterritorialização dos sujeitos de seus pontos de origem (família,

periferias, etc) e da reterritorialização no percurso do “gueto gay” (bares, saunas, pontos de encontro). Não haveria, portanto, uma identidade sócio-sexual fixada de antemão, mas identidades acionadas situacionalmente, dependendo, inclusive, do local em que se está. No caso da prostituição viril, estar numa rua torna o sujeito mais ou menos viril, mais ou menos afeminado; o território concreto e fixo possibilita a criação de identidades, mas não as define. Aqui o simbólico no concreto, sem que isso o torne menos asfáltico.

Partindo, portanto, dessas noções de gueto, Perlongher propõe como conceito analítico a ideia de territorialidade, espaço circunscrito na cidade, mas que não se resume a ele para entendê-lo. Também irá propor a ideia de territórios marginais e territorialidade itinerante, essa última repõe o fluxo, a dinâmica e o movimento nos estudos urbanos; permite observar permanências, mas mantém o olhar alerta para as mudanças. O que se pode considerar é a possibilidade da constituição de um enclave em determinados períodos e regiões, com muitas ressalvas, à maneira da explicação de Marcuse. Mas o ponto chave da conceitualização de Perlongher, pode-se afirmar, é problematizar definições de fixação de processos dinâmicos que se dão no nível dos acionamentos dos sujeitos. Parte da bibliografia que o informa trata justamente da desconstrução de conceituações fechadas de identidades de gênero e sexualidade, entrevendo o quanto tais índices identitários são permeáveis e permeados por contextos diversos. Nesse caso, o que poderia ser afirmado analiticamente, não apenas descritivamente, como “gueto gay”?

### **3. O que é um “Gueto Gay” Afinal? Pequenos Apontamentos Finais**

Durante as primeiras idas a campo no doutorado conversei com alguns jovens frequentadores do Largo do Arouche, espaço citado por Perlongher como parte do “gueto gay” de São Paulo, em especial com um rapaz que se referia a gueto como a região em que ele morava, que também era uma “periferia”. As citações foram exíguas, mas importantes para pensar como no caso de sua fala gueto exprime semelhança com a situação

de distância do centro da cidade, maior pobreza e falta de equipamentos do estado, principalmente pelo acesso precário à cidade pela malha de transporte público. Nesse caso o gueto não é gay, mas segrega.

Poderia parecer que a argumentação até aqui apresentada impede que se utilize da expressão “gueto gay” como forma de descrever um lugar, uma situação ou analisar um determinado contexto. Mas, pelo contrário, o que esse pequeno apanhado bibliográfico aliado à experiência de campo indica é a dificuldade em operar com termos que não dão conta da complexidade da vida social. Isso não é exclusividade de “gueto gay”, ocorre o tempo todo com diversas conceituações. Portanto há de se atentar para como as palavras surgem em textos sem contextos, e dar maior visibilidade aos contextos que informam um texto.

Não me arrisco a afirmar algo mais concreto nos casos internacionais que tratam de concentração de populações homossexualmente identificadas, como o caso de São Francisco tão citado há décadas como exemplo de “gueto gay”, mas no contexto nacional essa expressão dificilmente faria sentido como forma analítica ou descritiva sem mediações. Que cidade no Brasil possui um bairro, ou um conjunto de ruas, que tenha uma concentração de moradia, serviços, associações, bares, restaurantes dentre homossexuais? Arrisco-me: nenhuma. E creio que mesmo para contextos internacionais a definição de regiões como “guetos gays” esconde processos dinâmicos de movimento e significados mais complexos.

Isso, no entanto, não significa que não se possa utilizar a expressão. No caso de minha pesquisa deixar de pensar em “gueto gay” seria leviano pelo simples fato de que a expressão foi acionada com certa frequência por um período de tempo considerável. Ora, se numa entrevista alguém cita um lugar (ou rua, ou bairro) como “gueto gay”, noutra conversa outros acionam a mesma expressão, como deixá-la de lado? Mas, se ela está sendo acionada, o que isso significa, tanto o fato de estar sendo citada como a forma que pretende significar? Ou seja, há algo que pode inflar um discurso sobre a expressão e há o significado que se quer atribuir a

algo que se chama “gueto gay”. Mas essa expressão, no meu caso, ajudou a pensar outras questões que não a segregação, mas a apropriação. O campo, neste e em muitos casos, clareia realidades ainda invisíveis no processo de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ADERALDO, G. A. Reinventando a “cidade”: disputas simbólicas em torno da produção e exibição audiovisual de “coletivos culturais” em São Paulo. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2013.

AGIER, M. The ghetto, the hyperghetto and the fragmentation of the world. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 33, n. 3, New York, Joint Editors and Blackwell Publishing Ltd, 2009, 854 – 857.

BRANDÃO, M. “Entrevista: Toni Reis e a 1ª Conferência Nacional LGBT”. *G Magazine*, Edição 130, São Paulo, jul./2008, 50-52.

CARRARA, S. & SIMÕES, J. “Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 28, Campinas, jan./jun. 2007, 65 – 99.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2005.

FRÚGOLI JR., H. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Revista de Antropologia*, vol. 48, n. 1, jan./jun. 2005, 133 – 163.

LEVINE, M. Gay ghetto in Nardi, P. M. & Schneider, B. E. (orgs.). *Social perspectives*. In: *Lesbian and gay studies: a reader*. New York, Routledge, 1998 (1979), 194 – 206.

MACRAE, E. Em defesa do gueto. In: Green, J. & Trindade, R. (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo, Editora da Unesp, 2005, 291 – 308.

MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole In: Magnani, J. G. C. & Torres, L. De L. (orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1996, 12 – 53.

MARCUSE, P. The enclave, the citadel and the ghetto: what has changed in the Post-Fordist U.S. City. *Urban Affairs Review*, Sage PBL. Inc., vol. 33, n. 2, nov./1997, 228 – 264.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo, Perseu Abramo, (2008 [1987]).

PRONSATO, B. Rua Frei Caneca: ser ou não ser gay. RRAURL, 13/08/2008, disponível em [http://rraurl.uol.com.br/cena/5574/Rua\\_Frei\\_Caneca\\_ser\\_ou\\_nao\\_ser\\_gay](http://rraurl.uol.com.br/cena/5574/Rua_Frei_Caneca_ser_ou_nao_ser_gay).

SARLO, B. *Modernidade periférica: Buenos Aires 1929 e 1930*. São Paulo, Cosac & Naify, 2010.

SIMÕES, J. & FRANÇA, I. L. Do gueto ao mercado. In: Green, J. & Trindade, R. (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo, Editora da Unesp, 2005, 309 – 336.

WACQUANT, L. Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano. *Mana*, vol. 2, n.2, Rio de Janeiro, out./1996, 145 – 162.

WACQUANT, L. *Os condenados da cidade: estudo sobre marginalidade avançada*. Rio de Janeiro, Revan/Fase, 2001.

WACQUANT, L. O que é um gueto? Construindo um conceito sociológico. *Rev. Sociol. Pol.*, Curitiba, 23, 155 – 164, nov. 2004.

WIRTH, L. The ghetto in *On cities and social life*, Selected Papers, Chicago, Chicago Press, 1969 (1928).

## “Eu Sou a Filha da Chiquita Bacana...” notas antropológicas sobre a Festa da Chiquita em Belém do Pará

*“Yo Soy la Hija de Chiquita Bacana...” notas antropológicas sobre la Fiesta de Chiquita en Belém-PA*

*“I Am the Daughter of Chiquita Bacana ...”: anthropological notes about the ‘Festa da Chiquita’ party in Belém, the capital city of Pará, in the Amazon Region of Brazil.*

Milton Ribeiro da Silva Filho

**Resumo:** este artigo versa sobre a Festa da Chiquita, evento profano caracterizado pela ampla participação de LGBT em devoção a Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do Estado do Pará, e legitimado graças à mobilização organizativa e à prática discursiva. Nesta perspectiva, intenciona-se mostrar de que forma esta festa, realizada por elas/eles e para eles/elas, diz algo sobre as pessoas e sobre as manifestações políticas engendradas por LGBT no Brasil.

**Palavras-chave:** festa, LGBT, mobilização, prática.

**Resumen:** este artículo versa sobre la fiesta de Chiquita, evento profano caracterizado por la amplia participación de LGBT en devoción a la Virgen de Nazaret, patrona del Estado de Pará y legitimado por medio de la movilización organizacional y la práctica discursiva. Desde esta perspectiva, se propone mostrar cómo este grupo celebró por ellos/ellas y para ellas/ellos. Con todo, dice algo sobre la gente y las manifestaciones políticas engendradas por LGBT en Brasil.

**Palabras clave:** fiesta, LGBT, movilización, práctica.

**Abstract:** this paper addresses the ‘Festa da Chiquita’ party, a secular celebration characterized by the large-scale participation of the Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) Community in devotion to The Lady of Nazareth, the patroness saint of the State of Pará, in the Brazilian Amazon region. The celebration is legitimized due to the mobilization, organization and discursive practice of the LGBT community. The paper demonstrates how this party held by lasses/lads for lads/lasses reveals something about the people and the political events staged by LGBT communities in Brazil.

**Keywords:** party, LGBT, mobilization, practice.

---

**Milton Ribeiro da Silva Filho** é Doutorando em Ciências Sociais/Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará; Mestre em Ciências Sociais/Antropologia e Graduado em Ciências Sociais/Ciência Política (UFPA). Militante do Grupo Orquídeas. Pesquisador do Grupo NOSMULHERES e do Grupo de Estudos sobre Crianças, Infâncias e Juventudes. Colaborador do Pet/GT/CS. Membro do Grupo de Estudos sobre Mercados Populares.. **E-mail:** [millor\\_ufpa@hotmail.com](mailto:millor_ufpa@hotmail.com)

---

## PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES...

*Eu sou a filha da chiquita bacana  
 Nunca entro em cana  
 Porque sou família demais  
 Puxei à mamãe  
 Não caio em armadilha  
 E distribuo banana com os animais  
 Na minha ilha  
 Yehyehyeh  
 Que maravilha  
 Yehyehyeh  
 Eu transo todas  
 Sem perder o tom  
 E a quadrilha toda grita  
 Yehyehyeh  
 Viva a filha de chiquita  
 Yeh yeh yeh  
 Entre para “women’s liberation front”*

**A filha de Chiquita Bacana**  
 (Caetano Veloso)<sup>1</sup>

Este *artigo*<sup>2</sup> é fruto de três movimentos de pesquisa distintos, porém não divergentes. O primeiro diz respeito à pesquisa que realizei para a dissertação de mestrado, onde visava um mapeamento do “circuito GLS” da cidade de Belém e as formas de sociabilidade estabelecidas por LGBT no uso/consumo simbólico desses espaços; no momento de reflexão anterior havia englobado os dois momentos de sociabilidade festiva direcionados à população LGBT paraense, a Parada do Orgulho LGBT e a Festa da Chiquita<sup>3</sup>, no entanto, resolvi apartá-los da discussão pretendida

<sup>1</sup> Música-tema da Festa da Chiquita.

<sup>2</sup> Versão revista do paper apresentado no GT 32 – Sexualidade e gênero: sociabilidade, erotismo e política – coordenado por Regina Facchini (UNICAMP) e Sérgio Luis Carrara (UERJ) – do 36º Encontro Anual da ANPOCS, realizado entre os dias 21 e 25 de outubro de 2012, em Águas de Lindóia, SP, Brasil. Agradeço aos comentários do debatedor da sessão, Peter Fry. E também aos professores da disciplina “Seminário de Tese”, do PPGCS/UFPA, Maria José Aquino e Heraldo Maués, que me ajudaram na reflexão teórico-metodológica do projeto que origina este texto.

<sup>3</sup> Ao longo do texto alternarei os tipos de referência à Festa da Chiquita, tratando-a ora por extenso, ora por “FC”, ora por “Festa” e ora por “Chiquita”; todos sem aspas.

na dissertação para tratá-los de forma isolada, como pretendido neste trabalho, onde enfatizo à Chiquita. O segundo movimento diz respeito às primeiras incursões etnográficas na Festa da Chiquita, nos anos de 2010 e 2011, e a produção das primeiras reflexões sobre este campo, deste segundo momento surgiram duas produções: um *paper* e um projeto de tese. O terceiro, diz respeito a minha participação num projeto de pesquisa que envolve duas universidades, a UFPA e a UFPE, no qual se pretende observar a dinâmica da Festa, assim como a produção de sujeitos e estética-política que envolve essa manifestação cultural. Talvez, deste *artigo*, surja um quarto e/ou quinto – uma vez que já expus uma primeira versão – movimento reflexivo, de ampliação analítico-metodológica das perspectivas que aqui proponho.

O objetivo deste artigo é apresentar a Festa da Chiquita como manifestação cultural e política originalmente criada, elaborada e direcionada ao público LGBT paraense. As transformações ocorridas ao longo do tempo serão pouco problematizadas por falta de mais dados e fontes, porém algumas (dis)tensões entre a Festa e o Estado, a Festa e o movimento LGBT, a Festa e a Igreja serão aqui problematizadas.

A partir da década de 1990, a Chiquita passa para as mãos do atual coordenador, Elói Iglesias, que propõe uma nova dinâmica a mesma. Esta nova configuração encontra-se pautada, por vezes, dentro do estabelecimento de alianças com vários setores e instituições da cidade, nos moldes do pensado pela antropóloga Regina Facchini (2003 e 2004), quando reflete sobre os tipos de estratégias adotadas pela terceira onda do “movimento homossexual brasileiro”.

Essas alianças, tecidas através da entrega de prêmios, por exemplo, possibilitam a continuidade da Festa, assim como sua visibilidade na esfera pública e política, como as várias matérias veiculadas no decorrer da semana que antecede à FC, e ao Círio, logicamente.

Porém, antes de continuarmos com as reflexões que envolvem esse campo de diálogo, vejo necessidade de apresentar um pouco dos marcos teóricos e da reflexão oriunda da pesquisa de mestrado, para só então apresentar festejo maior, no qual a Chiquita encontra-se encapsulada, a saber, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré e as primeiras reflexões da ida a campo.

## 1. Aproximações Teórico-Methodológicas

Esta pesquisa insere-se nos debates sobre gênero e sexualidade, a partir de uma festa que começou como uma expressão de indivíduos que constroem identidades sociosexuais dissidentes, a saber: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, dentre outros. E parte do referencial exposto aqui tem como objetivo ilustrar as discussões que serão desenvolvidas em diálogo com a pesquisa empírica, a ser desenvolvida na Festa da Chiquita e na Parada do Orgulho LGBTQI, entre os anos de 2012 e 2015, e a com base na análise dos materiais documentais e das entrevistas.

Assim, entendo que a sexualidade e a identidade de gênero durante o processo *outing* precisam ser “negociadas” e/ou “agenciadas”, seja na

<sup>4</sup> Categorias damattianas amplamente referendadas na constituição dos espaços antagonicamente construídos: público e privado; mas que, também, já foram amplamente discutidos: o que possibilitou visões acerca da casa como um espaço público também, exemplo disso é a sala, espaço considerado como o mais público dos espaços restantes da casa.

<sup>5</sup> Magnani (1998 e 2002) chamou de “pedaço”.

<sup>6</sup> Entre os LGBTQI é comum a referência ao “meio”, muito mais do que ao “pedaço”; nas décadas de 1970 e 1980 o termo “gueto” assumiu descritivamente os lugares de sociabilidade GLS.

casa ou na rua<sup>4</sup>, no âmbito do público e do privado, levando em consideração os espaços de interseção entre as duas categorias e os dois conceitos<sup>5</sup>. Refiro-me a esse aspecto por ter percebido em campo a referência que se faz ao termo êmico “meio<sup>6</sup>”, ou seja, pertencer ao “meio” é usufruir do circuito GLS constituído em Belém. Podendo inferir que as três categorias/conceitos, *casa/privado*, *rua/público* e *meio*, possuem fronteiras fluídas e movediças, pois são espaços discursivos, onde os “dispositivos de sexualidade” acharão espaços viáveis para agir na configuração de uma sociedade disciplinada e regulada (FOUCAULT, 1997).

Na análise que faz de um bairro de Belém, o Jurunas, Carmem Rodrigues (2008b, p. 273) entende que em razão da *sociabilidade festiva* e do “grande mercado de trocas de bens materiais e simbólicos, um espaço de circulação de pessoas, saberes, dádivas e dívidas, enfim, um espaço de

circulação de capital social e simbólico” as/os sujeitas/os ribeirinhos (re) criam possibilidades de sobrevivência e estabelecimento na cidade, assim como da “apropriação de um espaço próprio, um lugar de sentido e fonte de identidade” onde articulam um “conjunto de práticas que fazem parte de uma agência cabocla para conquistar a cidade” (RODRIGUES, 2008a, p. 107).

Consigo, tendo esta visão como referência, perceber que as/os sujeitas/os do circuito GLS utilizam de diferentes agências para a diluição/ruptura do “meio” utilizando a fronteira como espaço de transgressão, de confusão que possibilite a criação, a criatividade<sup>7</sup>, tornando a/o indivíduo/o limítrofe em *simpatizante* para assim torná-lo suspeita/o, como aponta João Silvério Trevisan (2000). Esse caráter lúdico e artístico da sociabilidade pode ser encontrado no circuito GLS de Belém, assim como na Festa da Chiquita e na Parada do Orgulho LGBT.

<sup>7</sup> Um exemplo desta criatividade está no uso e abusos do *bajubá*.

Como disse acima, na pesquisa do mestrado, quis mapear e esquadrihar algumas formas de sociabilidade que indivíduos gays e lésbicos mantinham na cidade. Para isso, vali-me de duas perspectivas teóricas que a princípio pareciam dissonantes, mas que me ajudaram a compreender as escolhas e as formas de interação de meus interlocutores: as noções de *mancha* e *circuito* e as noções de *projeto*, *trajetória* e *campo de possibilidades*. Elas ainda mostram-se válidas para eu pensar esta proposta de tese.

No primeiro par de categorias, elaboradas pelo antropólogo José Guilherme Magnani (1998 e 2002), este diz que a *mancha* é

sempre aglutinada em torno de um ou mais estabelecimentos, apresenta uma implantação mais estável tanto na paisagem como no imaginário. As atividades que oferece e as práticas que propicia são o resultado de uma multiplicidade de relações entre equipamentos, edificações e vias de acesso, o que garante uma maior continuidade, transformando-a, assim, em ponto de referência físico, visível e público para um número mais amplo de usuários (p. 23).

Enquanto que o *circuito* apresenta-se como parte desta *mancha*, ou seja, além da parte material, engloba a espacialidade, a oferta de determinados serviços, “códigos, encontros e comunicação” (COSTA, 2009, p. 18), sendo assim,

(...) uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos, e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais (MAGNANI, 2002, p. 23).

Ou seja, o *circuito*, que é também determinado por questões subjetivas, pode ser realizado de diferentes maneiras, mas dentro do que enquadrei como *circuito GLS* estão basicamente os equipamentos direcionados ao público LGBT da capital paraense. Isto é, todos os locais de sociabilidade mediados pelo mercado, fazem parte deste arranjo metodológico, a saber: os bares, as boates, os cinemas, as saunas. Porém, deixei de fora os lugares que não se encontram direcionados a um público consumidor, mas que são consumidos pelos sujeitos sem, no entanto, desenvolverem relações comerciais, como as praças, os banheiros públicos, as ruas escuras, os banheiros de lojas e *shopping centers*.

Na segunda tríade de categorias, elaboradas pelo antropólogo Gilberto Velho (1995, 2003 e 2008), pude considerar aspectos mais subjetivos, principalmente das histórias de vida dos/das interlocutores/as da pesquisa. Assim, a noção de *trajetória* permitiu que eu evidenciasse seus processos de subjetivação, suas perspectivas identitárias e suas escolhas performáticas, a partir de um *projeto* de vida. E este *projeto* ligado ao *campo de possibilidades* que se apresentaram ao longo de suas histórias.

Assim,

(...) a noção de projeto procura é dar conta da *margem relativa de escolha* que indivíduos e grupos têm em determinado momento histórico de uma sociedade. Por outro lado, procurava ver a *escolha individual* não mais apenas como uma categoria residual da explicação sociológica mas sim como elemento decisivo para a compreensão de processos globais de

transformação da sociedade. Visa também focalizar os aspectos dinâmicos da cultura, preocupando-se com *produção cultural* enquanto expressão de atualização de *códigos* em permanente mudança. Ou seja, os símbolos e os códigos não são apenas *usados*: são também *transformados* e *reinventados*, com novas combinações e significados (VELHO, 2008, p. 110; grifos do autor).

Algumas características são próprias da noção de *projeto*, como “algo que pode ser comunicado”, que “para existir precisa expressar-se através de uma linguagem que visa o outro, é potencialmente público”. E “outra idéia importante é a de que os projetos mudam, um pode ser substituído por outro, podem-se transformar”. Portanto, como analisa o autor, “o ‘mundo’ dos projetos é essencialmente dinâmico, na medida em que os atores têm uma biografia, isto é, vivem no tempo e na sociedade, ou seja, sujeitos à ação de outros atores e às mudanças sócio-históricas” (VELHO, 2008, p. 29). E, ainda, “a noção de projeto (...) enfatiza a margem de manobra existente na sociedade para opções e alternativas. De alguma forma, um *sujeito* decide e escolhe um caminho específico” (p. 44).

Sobre a noção de *campo de possibilidades*, assim define Velho: “(...) trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico e da cultura” (2003, p. 28). E “(...) a noção de *campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de *projetos*” (p. 40). E considera também que enxerga na

(...) noção de campo de possibilidades, a existência de alternativas e de margem de escolha e manobra, em termos de maior peso ou impulso não só em uma das duas direções mas também a viabilidade de encontrar caminhos e soluções que não possam ser encaixados em um dos pólos mencionados (VELHO, 2008, p. 79).

Com isso, pude então compreender como sujeitos se lançam no “universo gay”, num mundo que ajudará a construir sua identidade de grupo, que ajudará a criar novas possibilidades, que ajudará a construir

<sup>8</sup> No caso da escola paulista, a cidade e a perspectiva da Escola de Chicago, tendo Robert Park como grande referência, aparece como objeto a ser estudado; ela não é apenas o cenário, ela é parte da cena. Na escola carioca, os sujeitos e suas interações são o principal objeto, nesta perspectiva *interacionista* sobressaem-se Erving Goffman e Howard Becker. Então, nesta tentativa de unir duas perspectivas teóricas, as da escola paulista de antropologia urbana e as da escola carioca, que constroem suas análises tendo como referencial teórico-metodológico perspectivas distintas, objetivei direcionar meu olhar etnográfico para as redes, as situações, as negociações que os sujeitos fazem com outros sujeitos e com os espaços de sociabilidade.

<sup>9</sup> Frase dita por Elói Iglesias em sua primeira fala na 33ª edição da Chiquita, em 2011.

novos projetos de vida ligados a esta nova condição social: de uma vivência plena e satisfatória com sua sexualidade *desviante*<sup>8</sup>.

Então, a sociabilidade entre LGBT, em Belém, se desenvolve mediada pelo mercado e atualmente vive uma efervescência de lugares, sendo criados e reformulados de tempos em tempos. Estes foram os meus lugares de observação, durante a pesquisa do mestrado, enfatizando os bares e boates. Assim, pude compreender quais as motivações e redes acionadas para adentrar neste “universo”. Com relação às motivações, percebi que uma das principais referências diz respeito às questões que envolvem processos identitários, ou como chama atenção Michael Pollak (1986) para o “fazer-se gay”, isto é, aos arranjos na/da identidade ou de apêndices identitários que incorporam e que os tornam parecidos ou permitem com que façam parte do grupo ao qual se quer inserção. No que diz respeito às redes, estas estão geralmente ligadas por laços de amizade ou companheirismo, ou seja, amigos, em geral, são acionados para fazerem

parte desta nova experiência, a de frequentar bares e boates GLS.

Em vista do exposto até aqui e tendo como referência uma fala muito difundida entre os participantes da Festa da Chiquita, de que esta seria “a primeira parada gay do mundo”<sup>9</sup>, aponto também que se pense na Chiquita a partir das interlocuções que se faz com o Movimento LGBT do Estado do Pará, visto que nos últimos anos este ajuda na organização da Festa e na obtenção de recursos para sua realização, assim como no diálogo que mantém com os órgãos de segurança pública, à conta da organização da Parada do Orgulho LGBT da capital paraense pelo Movimento.

Na sessão que se segue, tentarei expor minimamente como a festa maior, o Círio de Nazaré, acontece para então mostrar como a Chiquita incorre em dois circuitos, o GLS e o Nazareno, pois à medida que ela está no calendário gay como um dos maiores momentos de sociabilidade pública da comunidade LGBT paraense, ela também se encontra à margem da grande festa de Nazaré; congregando ao mesmo tempo um espaço legítimo e/porém subalterno.

## 2. O Círio e as Festividades Periféricas

O Círio de N. S. de Nazaré é uma das maiores festas religiosas do país, agrupando na peregrinação principal quase dois milhões de pessoas. Seu mito de origem está ligado diretamente ao caboclo Plácido, que encontrou uma imagem da santa à beira de um igarapé, mas ao levá-la para casa e tentar mantê-la por lá, esta sempre retornava para onde fora achada. Neste lugar fora construída a atual Basílica de Nazaré. Esta história é recontada de várias maneiras, ora dando ênfase ao fato da santa mudar de lugar, o que explicaria as peregrinações da imagem pelos bairros, nas chamadas novenas; ora dando ênfase ao personagem que a encontrou, o caboclo Plácido, que a faria amada por todas as camadas da sociedade, sendo elevada à padroeira dos paraenses, numa elaborada imbricação entre às identidades ribeirinha, cabocla e paraense<sup>10</sup>.

Além da procissão principal, durante o mês de outubro, e já no final de setembro, a cidade passa a contar com várias procissões e festejos periféricos ao evento principal – que é a ida da berlinda que leva a imagem da Virgem de Nazaré, da Catedral Metropolitana de Belém (a

<sup>10</sup> Na análise que faz de um bairro de Belém, o Jurunas, Carmem Rodrigues (2008b, p. 273) entende que em razão da *sociabilidade festiva* e do “grande mercado de trocas de bens materiais e simbólicos, um espaço de circulação de pessoas, saberes, dádivas e dívidas, enfim, um espaço de circulação de capital social e simbólico” as/os sujeitas/os ribeirinhos (re)criam possibilidades de sobrevivência e estabelecimento na cidade, assim como da “apropriação de um espaço próprio, um lugar de sentido e fonte de identidade” onde articulam um “conjunto de práticas que fazem parte de uma agência cabocla para conquistar a cidade” (RODRIGUES, 2008a, p. 107).

Igreja da Sé) à Basílica de Nazaré – como nos mostra o antropólogo e historiador Antônio Maurício Costa (2009):

O “Círio”, festividade religiosa surgida em Belém no ano de 1793, na verdade corresponde somente às procissões mais importantes que inauguram a Festa de Nazaré, na véspera e durante o segundo domingo de outubro. A Festa de Nazaré compreende vários eventos religiosos, tais como: traslado da imagem em carro aberto para Ananindeua (Município da Região Metropolitana) dois dias antes da procissão principal; “Romaria Rodoviária” para o porto de Icoaracy, distrito de Belém; “Romaria Fluvial” saída de Icoaracy em direção ao porto de Belém; “Romaria dos Motoqueiros” [ou Moto-Romaria, como é chamada atualmente] saída do porto de Belém em direção ao Colégio Gentil Bittencourt; “Descida da Imagem” [do Glória], cerimônia na Basílica de Nazaré após a Romaria dos Motoqueiros; “Trasladação”, segunda procissão mais importante do Círio, quando no fim da tarde do sábado é conduzida a imagem da santa do Colégio Gentil à Catedral da Sé, no bairro da Cidade Velha; “Procissão matinal do Círio de Nazaré” no segundo domingo de outubro, saída da Catedral da Sé, em direção à Basílica de Nazaré, no bairro de Nazaré; “Círio das Crianças”, realizado no primeiro domingo após o Círio principal; “Procissão da Festa”, ocorrida no segundo domingo após o Círio principal; “Missa de Encerramento”, no segundo domingo; “Fogos de Encerramento”, após a missa final; “Subida da imagem” (ao Glória, localizado no altar principal da Basílica de Nazaré, na segunda-feira seguinte à missa de encerramento); “Missa de Despedida”, ocorrida após a subida da imagem; “Recírio”, procissão final em que a imagem [peregrina] retorna ao Colégio Gentil, ocorrida após a Missa de Despedida; “Incineração das Súplicas”, em que os pedidos dos devotos depositados durante a festividade junto ao nicho da santa na praça santuário em frente à Basílica de Nazaré são queimados pelos diretores da festa de Nazaré. Ao lado destes eventos se destaca a presença do arraial, que constitui um parque de diversões montado ao lado da Basílica de Nazaré e que funciona durante os quinze dias de festividade e é gerido pela Diretoria da Festa de Nazaré. Outros eventos importantes ocorrem na cidade neste período condicionados à presença do Círio, mas que não possuem ligação direta com a organização deste evento, dentre eles os mais importantes: “Auto do Círio”, espetáculo teatral encenado em movimento nas ruas do bairro da Cidade Velha, dois dias antes da procissão principal e que faz uma paródia carnalizada do Círio; e a “Festa da Chiquita”, ocorrida na véspera da procissão principal e num trecho do seu percurso (Rua da Paz, em frente ao Teatro da Paz, à margem da Avenida Presidente Vargas), na noite de sábado para domingo, é um evento voltado principalmente ao público homossexual, em que ocorrem apresentações de cantores regionais, de

grupos folclóricos, shows de travestis, entrega de prêmios artísticos, dentre outros (COSTA, 2009, p. 180, nota de rodapé 124; grifos meus)<sup>11</sup>.

Mediante esta citação, podemos visualizar a miríade de acontecimentos durante a Quadra Nazarena. Várias categorias profissionais, instituições, distritos municipais realizam eventos em adoração à Virgem. Ao longo dos últimos anos, surgiram manifestações que envolvem, por exemplo, categorias profissionais ligadas ao transporte, como a Romaria Fluvial e a Moto-Romaria, descritas acima.

Alguns autores (ALVES, 1980; AMARAL, 1998; COSTA *et al*, s/d; LIMA, 2005; MAUÉS, 2000; PANTOJA, 2006;) debruçaram-se sobre a procissão principal, o Círio de Nazaré, do ponto de vista histórico, no entanto, nenhum trabalho histórico, e muito menos etnográfico, se ocupou das demais festividades descritas na citação<sup>12</sup>, como a Festa da Chiquita por exemplo, que proponho como tema neste projeto.

Diante do exposto acima, menciono que, Isidoro Alves (1980) foi o responsável por difundir o termo pelo qual o Círio ficou conhecido, “Carnaval Devoto<sup>13</sup>”; Rita Amaral (1998, p. 14) afirma que o período do Círio age a partir de “mediações simbólicas entre o sagrado e profano” e que revela o “poderoso caráter lúdico da parte profana da festa para a Virgem” (p. 15); Francisco Costa e outros (s/d) analisam o período da quadra nazarena a partir da movimentação econômica atrelada à fé; Heraldo Maués (2000) a partir de uma

<sup>11</sup> Esta citação faz parte de uma pesquisa sobre o *círio bregueiro* na cidade de Belém, realizada por Costa (2009), que dedica um capítulo para discutir como este circuito desenvolve-se dentro da Festa de Nazaré. Porém, o recorte deste trabalho está em enxergar a Festa da Chiquita como um campo de pesquisa possível, uma vez que vem sido tratado de maneira subalterna pelas pesquisas que envolvem o Círio de Nazaré.

<sup>12</sup> Até o momento além dos trabalhos sobre o Círio, encontrei apenas dois TCCs sobre o Auto do Círio, dois TCCs sobre a Chiquita e uma dissertação incompleta; destes últimos sobre a FC nenhum tem um caráter etnográfico, limitando-se apenas ao campo da comunicação.

<sup>13</sup> Embora Antônio Maurício da Costa (2009, p. 183) tenha afirmado que surgiu das mãos do romancista Dalcídio Jurandir e que tenha ganhado notoriedade pelos escritos de Eidorfe Moreira. E completa que na “visão de Alves, destacam-se ao lado dos atos litúrgicos do Círio os momentos de encontro (visitas dos parentes e amigos do interior e de outros estados, por exemplo), de solidariedade (exemplificada por gestos de amizade entre desconhecidos na procissão) e de neutralização das diferenças (isto é, a hierarquia social é mantida na festa, mas é embotada pelos valores religiosos mais genéricos que envolvem a festa). É desse modo que deve ser entendida a metáfora da carnavalescação de Alves, considerando o espírito de comunidade instalado nos quinze dias de festividade e presente nos seus locais de celebração, semelhante àquele presente no carnaval brasileiro, tal como discutido por DaMatta (1999)” (p. 184).

perspectiva que olha a festividade como reminiscência das que eram feitas em Portugal desde o século XVII; e Vanda Pantoja (2006, p. 41), a partir de uma etnografia junto à Diretoria da Festa de Nazaré, chega a definir a relação desta com a Festa da Chiquita como *conflituosa*, por ser um evento organizado por “homossexuais e simpatizantes” que estariam em desacordo sobre o tipo de homenagem que se pretende prestar à Santa; esta última autora e Francisco Costa e outros são umas/uns das/dos poucas/os que olham para a Festa da Chiquita, mesmo que de forma incipiente.

No entanto, somente duas são consideradas de caráter estético-político, a Festa da Chiquita e o Auto do Círio. Este último, realizado por pessoas ligadas às artes cênicas e teatrais transformam as ruas do bairro da Cidade Velha em palco para apresentações que brincam com as referências míticas do Círio, unindo num mesmo cortejo deuses e demônios, fadas e elfos, bruxas e magos, realidade e fantasia, mito e místico.

Assim, o evento principal acaba atraindo grande visibilidade, tanto acadêmica quando midiática (e comercial), tendo sido objeto de pesquisas nas áreas das ciências humanas e sociais, turismo, serviço social, economia; podendo ser considerado mesmo como um “fato social total”, nos modos *maussianos*; por isso, tanto interesse na festa, que modifica a economia, o comércio, o deslocamento, o turismo e a mídia na capital paraense.

Como uma das grandes referências para pensar a identidade paraense, o Círio, e as comidas típicas da época, como a maniçoba e o pato no tucupi, esta acaba por evidenciar o poder e o raio de influência da Igreja Católica na cidade e nas pessoas; vide os conflitos desta com o Auto do Círio e a Festa da Chiquita.

Este fato é corroborado quando assistimos o documentário “As filhas da Chiquita” (2006), dirigido por Priscilla Brasil, no qual são retratadas as tensões entre as pessoas envolvidas direta e indiretamente com a Festa. Às ligadas diretamente, têm em Elói Iglesias a figura representativa, sendo

a fala deste sempre marcada pela conciliação entre os discursos pela manutenção da Chiquita e a recusa da Igreja em englobá-la como parte do Círio; algumas pessoas ligadas à origem da FC, antes um bloco no estilo carnavalesco, também tem espaço para manifestar-se, contando as origens e acontecimentos que deram forma ao evento. Às ligadas indiretamente, são representadas por um padre e por uma aparente simpática senhora, moradora das imediações da Praça da República, onde se monta o palco da Festa.

As falas do padre e da senhora representam tipos de pensamento que enquadram a Chiquita num lugar de abjeção, de pecado, de perigo - e quase crime. A ideia de que a FC desrespeita o Círio, de que é uma “pouca vergonha”, de que só tem gente de segunda categoria, encontra-se em oposição ao Círio como lugar de beleza, de pureza, de limpeza.

As representações tanto do Auto do Círio quanto da Festa da Chiquita resvalam na categorização de suas estéticas, que brincam com o grotesco, com o deboche, como sendo absurdas para o contexto e os eventos encapsulados nas festividades nazarenas. Para isso ser resolvido é preciso, então, descartá-las, eliminá-las, excluí-las do calendário oficial, da rua, da praça e da cidade.

Por vezes, os símbolos sagrados para os cristãos viram alvo de deboche e escárnio dos partícipes das duas manifestações. Também não é incomum vermos figuras demoníacas, representações do “mal”, através de outros seres, ou representações que disputam a hegemonia do cristianismo, como o candomblé, a umbanda, a mina serem encenadas pelas ruas, durante o Auto do Círio, ou no palco da Chiquita.

Os figurinos do Elói Iglesias, figura central da FC, por vezes aproveitam-se da “estética do mal” para serem fabricados e representados e que, posteriormente, ajudam na encenação de quem os vestem. Um exemplo disso, é que em anos anteriores, o apresentador da FC apareceu com longos chifres, numa aceção clara à figura demoníaca, amenizada pelas cores claras; numa clara alusão à dualidade que envolve a manifestação principal, o Círio, e a Chiquita com noções como: claro e escuro, bem e

mal, deus e diabo, puro e impuro, sacro e profano; como podemos ver na foto abaixo:



**Foto 1:** Elói na Chiquita de 2009.

**Fonte:** Blog Bêbado Gonzo; acesso 15 out 2012.

Sendo assim, a Chiquita, neste sistema, representaria o mal. Sendo exortada pela Igreja, como no relato do padre no documentário, quanto a ala mais conservadora e tradicional da sociedade paraense, representada neste vídeo, pela senhora, que aparenta estar na casa dos 80 anos, e que teme que a Chiquita prossiga, mesmo depois de 30 anos de existência.

Considerando o “campo festivo” que a festividade de Nazaré representa, mantendo ao redor pequenos festejos subalternos, como as festas de aparelhagem (estudadas por Costa, 2009), as romarias fluvial, rodoviária e moto-rodoviária e outras, as festas com propósito estético e político, como o Auto do Círio e a Festa da Chiquita, mantém certa autonomia, ruptura (e por que não de continuidade?), por não estarem oficialmente vinculadas à manifestação principal, através do calendário

oficial, mas manterem-se simbolicamente atreladas, tanto ao mito quanto a mística.

Como dado de pesquisa, é possível afirmar que a Igreja tenta a todo custo manter a Chiquita (e o Auto do Círio) na invisibilidade, apartados do calendário oficial, fato esse verificável a partir do acesso ao site mantido pela organização do Círio.

Para um panorama geral da FC, na próxima sessão, falarei um pouco sobre sua origem, apoiado em fontes diversas, como jornais, blogs, produções audiovisuais (documentários e vídeos amadores, disponibilizados no Youtube<sup>14</sup>) e conversas informais com pessoas que participaram dos primeiros e dos momentos seguintes da Chiquita.

### 3. A Filha da Chiquita Bacana: mito de origem

Entre os anos de 2010 e 2011, desenvolvi pesquisa etnográfica sobre a sociabilidade LGBT<sup>15</sup> no interior do circuito<sup>16</sup> GLS<sup>17</sup> de Belém e pude constatar os usos que são feitos destes “espaços de segurança”, onde englobo tanto os espaços dos bares, boates, saunas, cinema e afins, como as duas manifestações de sociabilidade pública que ocorrem na capital paraense: a Festa da Chiquita e a Parada do Orgulho LGBT. Porém, na dissertação não me detive na análise do material de campo realizado na Festa em 2010 e 2011, apenas fazendo referência a maneira como os interlocutoras/es daquela pesquisa mantinham relações de sociabilidade e construíam subjetividades homoeróticas a partir do uso/consumo desses dois momentos de sociabilidade pública e festiva.

<sup>14</sup> Site de arquivamento e compartilhamento de vídeos.

<sup>15</sup> De Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais; de acordo com convenção adotada pelo movimento social organizado

<sup>16</sup> Circuito tomado “a partir da intervenção investigativa do pesquisador e não como uma realidade detentora de um significado ‘lógico’ preexistente à observação. A experiência dos atores no circuito só se torna inteligível ao tomarmos como parâmetro a intervenção do pesquisador e sua relação com a vivência em campo” (COSTA, 2009, p. 19).

<sup>17</sup> De Gays, Lésbicas e Simpatizantes; de acordo com a convenção adotada na academia e na militância esta sigla é operacionalizada quando se fala em mercado; em contraste com a sigla LGBT que refere-se ao movimento social.

Portanto, o direcionamento da pesquisa anterior foi para os bares e boates, sendo a Festa da Chiquita englobada no circuito por ser um evento (re)conhecido como um *momento de resistência* dentro da festividade nazarena: por ter um calendário fixo, o segundo sábado do mês de outubro, que proporciona um agendamento para participação à Festa; assim como a sua ampla divulgação no interior do *círculo GLS* as proximidades do evento, através de panfletos e cartazes.

Iniciada entre os anos de 1975 e 1976, como o nome de “Festa da Maria Chiquita”, ela reunia um grupo de boêmios, intelectuais, acadêmicos, artistas, jornalistas, fotógrafos, curiosos, etc. No entanto, era apenas um bloco carnavalesco. Porém, a partir de 1978, ano em que a festa foi transferida para o sábado da Trasladação, e devido às mudanças na estrutura

<sup>18</sup> “A DF não somente omite alguns eventos do Círio em seus documentos de divulgação da festa, como não reconhece alguns desses, notadamente a Festa das Filhas da Chiquita, como atividade relacionada ao Círio de Nazaré. No entanto, independente do reconhecimento ou não da DF, estes eventos, para a maioria das pessoas já são parte do Círio e, mais ainda, todos esses eventos acontecem à revelia da organização oficial do Círio, o que nos permite pensar, se formos considerar o Círio na sua totalidade, em um processo de organização paralelo ao da DF, que, mesmo sem solidariedade entre si acabam por dar contornos à festa como um todo.” (PANTOJA, 2006, p. 42).

<sup>19</sup> Concentrada na figura do cantor paraense Elói Iglesias.

e organização, a Chiquita transformou-se num dos eventos não-religiosos que fazem parte do calendário de comemorações religiosas do Círio de Nazaré.

Em 2004, o IPHAN registrou o Círio de Nazaré como patrimônio imaterial. Nesta ocasião todas as demais procissões e festividades relacionadas à Festa de Nazaré, que ocorrem durante a quinzena, foram incorporadas no tombamento, porém a Chiquita foi, num primeiro momento, alijada do processo. E a partir de uma disputa envolvendo a Igreja e a organização da Chiquita, esta conseguiu o direito de entrar no processo de tombamento e agora faz parte das comemorações do Círio<sup>18</sup>

É interessante perceber que o *discurso do tombamento* mantém-se presente na fala da atual organização-geral da Festa da Chiquita<sup>19</sup>, pois quando perguntado sobre a continuação ou permanência da Chiquita no lugar de origem

(Rua da Paz, em frente ao Teatro da Paz) esta sempre recorre ao processo de tombamento para afirmar que a “Festa da Chiquita é parte do Círio e por isso não pode ser extinta”.

Sobre o *processo de tombamento*, Maria Dorotéa Lima (2005), coordenadora pelo IPHAN do Inventário do Círio de Nazaré, diz que

Considerando, portanto, que a revisão do processo de registro do Círio será realizada a cada dez anos e, ainda, diante da atribuições do IPHAN perante os bens registrados, ficaram identificados e destacados no registro de *elementos estruturantes* da festa – aqueles sem os quais o Círio não existiria – das *expressões contemporâneas* a ela associadas. Excetuando-se a igreja e a diretoria da festa, que revelaram insatisfação pelo fato do inventário documentar também as manifestações profanas, principalmente a Festa da Chiquita, para os paraenses, de modo geral, essa distinção não fez a menor diferença. Todos, inclusive os responsáveis pela organização dos demais bens associados à festividade, sentiram-se contemplados pelo título nacional conferido ao Círio de N. S. de Nazaré, manifestando publicamente, através de faixas ou de discurso, durante a realização dos eventos em 2004, a nova condição de patrimônio cultural brasileiro.” (p. 67, grifos da autora)

No entanto, numa rápida pesquisa no site mantido pela organização do Círio não há menção alguma à Festa da Chiquita, demonstrando neste caso as tensões advindas da permanência de uma festa “profana” dentro de um movimento tido como “sagrado”<sup>20</sup>.

Por ocasião da pesquisa realizada pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – no município de Belém que resultou na inscrição do Círio como Patrimônio da Cultura Imaterial no Livro das Celebrações desse Instituto, houve uma verdadeira guerra de bastidores entre DF e IPHAN visto que a primeira não reconhecia a Festa das Filhas da Chiquita, dada sua suposta natureza de festa profana, como um dos “bens associados” ao Círio, classificação atribuída pelo IPHAN após pesquisa. (PANTOJA, 2006, p. 42, nota de rodapé 49)

<sup>20</sup> Esta tensão vivida entre a Igreja Católica e a organização da Festa da Chiquita é mostrada no documentário “As Filhas da Chiquita” (2006), de Priscila Brasil, que de uma forma quase etnográfica demonstra a partir de depoimentos os conflitos resultantes da *insistência* em manter a Chiquita no dia e local habitual, além de mantê-la atrelada ao Círio, como uma das suas manifestações.

Existem outras tensões que precisam ser resolvidas ano após ano para a manutenção da Chiquita, e não só a que envolve a Diretoria da Festa de Nazaré, mas a que envolve a Secretaria de Urbanismo de Belém (SEURB), o Departamento de Polícia Administrativa (DPA) e outros órgãos da administração metropolitana que alegam alguns problemas para a manutenção da Festa, como: o consumo de bebidas alcoólicas responsável por deixar a Praça da República (onde fica situado o palco da Festa) suja com garrafas quebradas e outros objetos perfuro-cortantes, que ocasionariam lesões principalmente nos pés dos devotos da Santa na manhã do dia seguinte; o desgaste das pedras portuguesas que fazem parte

<sup>21</sup> Além destas reclamações, a organização da Festa de Nazaré pediu o encurtamento no tempo da Chiquita pelo fato de que ao amanhecer muitos participantes ainda se encontravam na Praça da República ocasionando transtornos à procissão. Esses imbróglios foram, todos, devidamente expostos por Elói Iglesias assim que a Festa da Chiquita de 2010 começou.

<sup>22</sup> Alguns momentos de intolerância foram presenciados por mim, nos dois momentos de pesquisa de campo que realizei, nos anos de 2010 e 2011.

da calçada frontal do Teatro da Paz, símbolo da *Belle Époque* na Amazônia, e protegidas por lei; assim como, a incidência de assaltos, confusões e brigas<sup>21</sup>.

Apesar da visibilidade das pessoas LGBT na Festa da Chiquita, da frequência cada vez mais “tolerada e permitida” em boates, bares, saunas, cinemas, clubes e festas e do fortalecimento dos contatos e das redes sociais (*online* ou *off-line*) existe uma intensa manifestação no sentido contrário, externalizada em atos do que podemos chamar de homofobia institucional, como os descritos acima, operados por indivíduos e instituições contrárias às manifestações homoeróticas, isto é, a quaisquer divergências em relação às combinações impostas como “naturalmente determinadas” colocando os sujeitos que a expressam em lugar de desvantagem social; num período do ano, particularmente interessante em Belém, pois é o momento de maior sensibilidade religiosa à conta do Círio de Nazaré<sup>22</sup>, ou, como nos diz Alves (1980), neste momento de “carnaval devoto”.

#### 4. Uma Chiquita Dentro da Festa: etnografando com as divas<sup>23</sup>

A Festa da Chiquita acontece todo ano, no sábado, que antecede a procissão do Círio de Nazaré<sup>24</sup>, à noite, após a Trasladação, e começa quando a Berlinda que leva a imagem de Nossa Senhora de Nazaré passa pelo Bar do Parque, na Praça da República, entre as avenidas Presidente Vargas e Assis de Vasconcelos, no centro da capital paraense, ponto central para quem quer presenciar as manifestações; a imagem abaixo é uma panorâmica desta praça.



**Imagem 2:** Praça da República

**Fonte:** Google Earth, 2011.

<sup>23</sup> O tema da Festa da Chiquita em 2010 era “As Divas”, pois a ideia era homenagear “Mara Rúbia, vedete paraense, que fez sucesso nacionalmente nos anos 1950” (cf. Diário do Pará Online, 2010)

<sup>24</sup> A procissão do Círio acontece no segundo domingo de outubro, pela manhã, e faz o sentido inverso à Trasladação. Enquanto que esta “leva” a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré até a Catedral Metropolitana de Belém (Igreja da Sé), no sentido Nazaré-Cidade Velha, a primeira faz o contrário, retornando com a imagem para a Basílica de Nazaré, sentido Cidade Velha-Nazaré. A Trasladação acontece nas noites do sábado que antecede ao Círio e o próprio Círio acontece aos domingos pela manhã, sempre no segundo domingo do mês de outubro.

<sup>25</sup> Na tentativa de entender esta manifestação cultural e política, que se tornou a Festa da Chiquita, realizei nos anos de 2010 e 2011, à conta da pesquisa para a dissertação de mestrado, mas, também, por ocasião da minha participação na pesquisa “*Performatividades de gênero, violência e sexualidade em movimentações político-culturais: a produção de sujeitos e estéticas políticas em Belém e Recife*” – coordenada pelo Prof. Dr. Benedito Medrado, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em parceria com o NosMulheres, da Universidade Federal do Pará (UFPA), coordenado pela Profa. Dra. Mônica Conrado, e o Grupo Orquídeas, sendo eu membro de ambos –, campo etnográfico a fim de subsidiar a produção deste projeto; e que resultou também em *paper*, apresentado no XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em 2011, em Salvador-BA, com os primeiros apontamentos deste campo de pesquisa.

<sup>26</sup> Nos anos anteriores nesta parte ficavam os estandes do Movimento LGBT do Estado do Pará, da CLOS (Coordenadoria de Proteção à Livre Orientação Sexual) da SEJUDH (Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos) e do Centro de Referência; havia, no entanto, uma circularidade de instituições que habitavam este espaço nos dias de Chiquita.

Na noite do segundo sábado do mês de outubro de 2010, depois de combinar com amigos/as, cheguei num grupo de quatro pessoas à Praça da República, onde nos esperavam um casal de amigas lésbicas. Elas já estavam acomodadas em frente ao palco, próximo ao carro Corpo dos Bombeiros – que estava ali para as últimas vistorias no palco e nos andaimes montados para servirem de camarote no Círio, que acontece no dia seguinte, na manhã de domingo – nos esperando<sup>25</sup>.

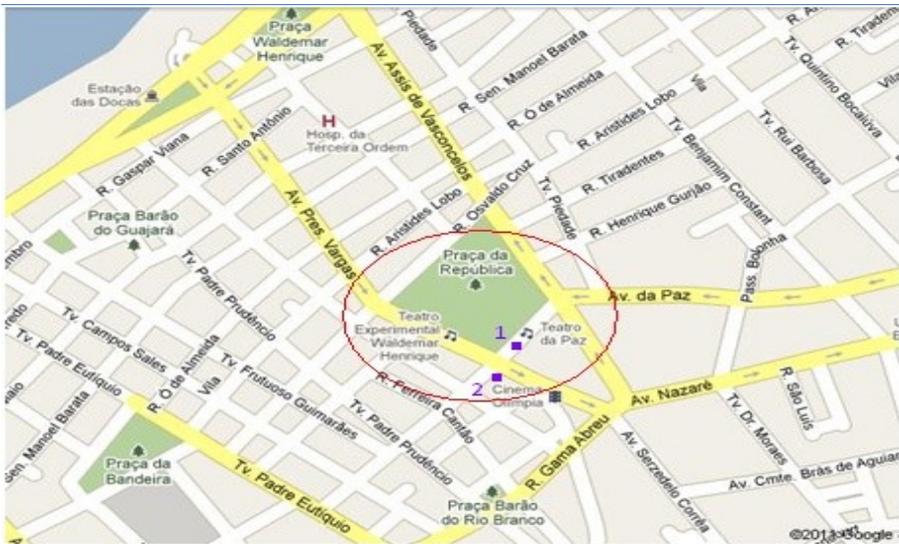
Durante o trajeto que fiz de casa até a Praça, pude presenciar o retorno de muitas pessoas da Trasladação, na maioria jovens, com algum emblema (camisas, bonés, abanadores, etc.) em homenagem a Nossa Senhora ou ao Círio.

Detive-me num ponto onde era possível ver, de acordo com a Imagem 2 (abaixo), na minha frente: o palco (ponto 1, no mapa abaixo); do lado direito: o Bar do Parque; do lado esquerdo: a continuação da Praça da República; e atrás: a fachada do Hilton Hotel.

O primeiro lugar de fixação (ponto 1) impossibilitava a observação do que acontecia atrás do palco<sup>26</sup> ao mesmo tempo em que eu não conseguia ter uma visão mais global da Festa. Essa visão mais global só veio depois que eu mudei de ponto de observação (ponto 2), aí já sem parte do grupo com quem cheguei na Chiquita. Além, de estar em um ponto diferente para observar a Festa, eu estava também em um

“plano mais elevado”, pois existe um canteiro em frente ao Hilton Hotel que serviu de palanque para que amigxs, conhecidxs e eu pudéssemos observar a Chiquita um pouco mais de cima.

Com essa observação, pude entender que a Festa não se concentrava apenas nos arredores do palco, mas numa extensão maior, percebida também quando deixei a Festa. Essa área de influência pode ser visualizada a partir do círculo vermelho na imagem abaixo, porém sua extensão tende e pode ser maior, pois a cada ano a Chiquita adquire novxs adeptxs.



**Imagem 3:** Praça da República

**Fonte:** Google Maps, 2011.

A rua em que se encontra montado o palco, em 2010, é a mesma dos anos anteriores (Rua da Paz), mas de acordo com a organização uma das formas encontradas para controlar a Festa da Chiquita, que comemorava 32 anos, foi a diminuição da dimensão do palco: dos antigos 12 metros para os atuais 7 metros. Para ganhar espaço montaram uma plataforma que ascende em momentos oportunos, como os dos shows de *dragqueens*. Elói Iglesias, organizador da Chiquita atualmente, em entrevista dada ao jornal Diário do Pará, demonstra sua insatisfação:

Diminuímos o tamanho do palco de 12 para 7 metros, mas a secretaria queria que fossem 2 metros e embaixo de um fio de alta tensão. Já diminuímos e encurtamos a duração da festa. O problema é que ninguém conversou com a gente, isso foi instituído e pronto. Mas todos somos filhos de Deus e temos o direito de nos expressar. A ditadura acabou (Elói Iglesias *in* Diário do Pará Online, 2010)

Esperando o início da Festa, ficamos conversando sobre como esse ano iria se desenrolar a Chiquita, uma vez que além da redução no tamanho do palco os “controladores” resolveram encurtar o tempo da mesma, encapsulando o “fervo” até as 2h30 (o que de fato aconteceu). Os motivos expostos pelos órgãos oficiais, neste caso a Secretaria de Urbanismo de Belém (SEURB), eram de que a Festa da Chiquita, devido ao consumo de bebidas alcoólicas, deixava a Praça suja com garrafas quebradas e outro objetos perfuro-cortantes, que ocasionariam lesões principalmente nos pés dos devotos de Nossa Senhora na manhã do dia seguinte.

Então, além dessa reclamação, a organização da Festa de Nazaré pediu o encurtamento no tempo da Chiquita pelo fato de que ao amanhecer muitos participantes ainda se encontravam na Praça da República ocasionando transtornos à procissão. Esses imbróglis foram, todos, devidamente expostos por Elói Iglesias assim que a Festa começou.

Elói aparece no palco vestido com um *corselet* e arranjo de cabeça com paetês brancos e verdes e às costas trás um arranjo feito com plumas brancas e negras, conforme foto abaixo (Foto 1). A primeira música que ele canta é “Ideologia”, composição famosa na voz de Cazuza. Em sua primeira fala, chama atenção para o ano eleitoral e para a importância de se eleger bem os “nossos representantes”. Observo que ao interpretar uma música que fala, sobretudo, da falta de expectativa e clama por uma ideologia “pra viver” o público entusiasma-se e externaliza através de aplausos, assovios e gritos uma concordância com as falas do cantor. No decorrer deste primeiro discurso, ele faz referência à quantidade de jovens presentes na Festa, alertando-os para uma possível mudança na conjuntura

do país, por meio do voto, e faz menção ao marcador raça ao afirmar que são “mais de 20% da população”.



**Imagem 4:** Elói Iglesias na Festa da Chiquita de 2010.

**Fonte:** Blog Santa Luzia Ponto Com.

A Festa da Chiquita volta-se, sobretudo, aos segmentos de classe, cor/raça, gênero e orientação sexual que dificilmente poderiam existir em sua diversidade em qualquer outro espaço social (seja de lazer, de trabalho etc.) ao se divertirem em plena comemoração oficial da cidade, sem estarem, inclusive, comprometidos/as com uma pauta reivindicatória de mobilização política, mas com uma estética politicamente situada a partir da qual se exerce o direito de se divertirem em praça pública (a da República), de verem *a santa passar*, de estarem fazendo parte de uma das festas (a da Chiquita) no meio de sua agenda de comemorações do Círio, ou fazendo parte de uma festa anticatólica (MEDRADO, 2010).

A sequência de música cantada por Elói remete ao rock brasileiro com viés mais politizado, pertencente aos anos 1980, e exemplificado na canção “Exagerado”, música de Cazuza. Às outras músicas, se juntam: “Maladragem”, famosa na voz de Cássia Eller e lembrada pelo público com grande festejo; a música tema “As Filhas da Chiquita Bacana”, composição

de Caetano Veloso (apresentada no início deste artigo); "Uirapuru", música de Waldemar Henrique (que na hora não lembrava o nome e por conta disso anotei no diário de campo somente o primeiro verso, que diz: "Certa vez de montaria eu desci o Paraná..."); "Segundo Sol", outro sucesso

<sup>27</sup> "Leona, a assassina vingativa" é uma trilogia novelesca baseada nos dramalhões mexicanos e filmadas na periferia de Belém, mais exatamente no bairro do Jurunas, por ator@snão-profissionais e com câmeras de celulares. Virou sucesso no site de compartilhamento de vídeos Youtube, extrapolando até mesmo o sucesso conquistado em Belém. A "Leona" na verdade é o menino Leandro, de apenas 12 anos, que já foi matéria de jornais locais. A rede de personagens da "novela" incluem: a "Aleijada hipócrita", a "Delegada Daphny", o famoso "Geraldo", etc. As referências à cidade de Paris e aos dramalhões mexicanos são recorrentes, sendo que a chamadas da personagem são todas feitas ao som das chamadas da novela "A Usurpadora", novela famosa quando exibida no SBT.

na voz de Cássia Eller; "Pecados de Adão", música de sucesso na carreira do cantor e muito lembrada pelos participantes, que a cantam com Elói, pois fala de lugares e situações de Belém e do interior do Estado do Pará; além das músicas consideradas verdadeiros "hinos" para a população LGBT e que ainda tem força (ou "comovem" como anotei em diário de campo), como por exemplo "I will survive". As apresentações em palco ainda contam com a presença de um grupo de carimbó Borboletas do Mar, de Marapanim, interior do Estado do Pará, que se apresenta desde as primeiras Festas da Chiquita, além dos shows das *drag queens* Divina Aloma, Glenda Águila, Nicole Gatti, etc. e de *gogo boys*.

Na parte dedicada aos prêmios, presenciei com surpresa a criação das categorias "Revelação do Youtube", criada para homenagear Leona (a assassina vingativa)<sup>27</sup>, que subiu ao palco rapidamente, e "Visagista do Ano", que foi para Nelson Borges; este trouxe ao palco um modelo masculino com uma de suas pinturas corporais. Os demais prêmios já são tradicionais e estão relacionados às pessoas que divulgam e apoiam a causa LGBT, assim como as parcerias em iniciativas tais como, por exemplo, qualquer tipo de ajuda à Festa da Chiquita.

Sendo assim, em 2010, os prêmios foram distribuídos conforme quadro abaixo:

Premiados/as	Prêmios
Lucinha Bastos (cantora)	Rainha do Círio <sup>28</sup>
Katarina Ávila (cantora)	Botina de Prata <sup>29</sup>
André Lima (estilista)	Veado de Ouro <sup>30</sup>
Mariana Belém (cantora)	Walter Bandeira <sup>31</sup>
Bernardino Santos (jornalista)	Mauro Faustino <sup>32</sup>
Leitão (Coronel, Comandante da PM/PA)	Amigo da Chiquita <sup>33</sup>
Leona (Leandro)	Revelação do Youtube
Nelson Borges	Visagista do Ano

**Quadro:** Premiados/as em 2010.

**Fonte:** Pesquisa de campo, 2010.

Durante a Festa presenciei alguns momentos de tensão, como: o medo de ser agredido por um dos rapazes que estavam em grupo ao meu lado ou por qualquer outra pessoa, mesmo estando em um momento de sociabilidade LGBT, mas que não era majoritário; o pânico causado por um grupo de pessoas, enquanto eu estava atrás do palco tentando “observar” mais, que passou carregando um jovem que teria sido vítima de alguma agressão; e a presença do meu grupo que fazia anotações constantes e era “observado” pelos outros participantes da Chiquita.

No final da Chiquita, na Avenida Presidente Vargas, em meio ao percurso até o ponto de táxi, próximo às arquibancadas montadas para o Círio, a Polícia Militar estabeleceu uma espécie de QG, onde ficavam detidas as pessoas que tinham causado confusão e/ou tinham sido acusadas de furto, um policial

<sup>28</sup> Criado para homenagear a/o destaque artístico e/ou personalidade pública da capital paraense.

<sup>29</sup> Criado para homenagear a mulher lésbica com maior destaque no ano.

<sup>30</sup> Criado para homenagear o homem gay com maior destaque no ano.

<sup>31</sup> Criado para homenagear a personalidade paraense de maior destaque.

<sup>32</sup> Criado para homenagear o comunicador de maior destaque.

<sup>33</sup> Criado para homenagear o poder público, personalidade, artistas, etc. que se destaca no apoio da Festa da Chiquita.

ao me ouvir falar em “elza” perguntou se “elza” era sinônimo de “ladrão”, no que acenei afirmativamente ele e outros companheiros de farda começaram a rir.

## 5. Primeiras Reflexões...

O respeito à diversidade deveria ser o ponto alto, porém a intolerância ainda é presente, como no caso da frase exclamada por um dos rapazes do grupo que estava ao meu lado: “Isso é uma boate gay, cara?!”.

<sup>34</sup> Frase dita por Elói Iglesias em sua primeira fala na 33ª edição da Chiquita, em 2011.

Esta frase foi dita num misto de espanto e incredulidade ao presenciar cenas de homoerotismo embaladas pelos “hinos gays”. Ao passo que pode parecer paradoxal, mas durante a apresentação de Divina Aloma os mesmos, incluindo o que dissera a frase, referiam-se a ela gritando “gostosa”, enquanto ela dublava Donna Summer. Isso faz com que eu entenda que são sujeitos que desconhecem a história, o conteúdo, as reivindicações e as práticas daquela manifestação cultural, podendo ser exemplos tanto a frase do rapaz quanto a risada do policial.

Em vista do exposto acima e tendo como referência uma fala muito difundida entre os participantes da Festa da Chiquita, de que esta seria “a primeira parada gay do mundo<sup>34</sup>”, proponho também que se pense na Chiquita a partir das interlocuções que se faz com o Movimento LGBT do Estado do Pará, visto que nos últimos anos este ajuda na organização da Festa e na obtenção de recursos para sua realização, assim como no diálogo que mantém com os órgãos de segurança pública, por conta da organização da Parada do Orgulho LGBT da capital paraense pelo Movimento.

No entanto, há na cena urbana a presença de indivíduos que *brinquem com o perigo*, que utilizem a *ética do grito ou do basfonds* e que assumam “papéis que podem ser alvos de violenta discriminação em certos domínios, mas que encontram situações e lugares onde possam ser desempenhados com relativa segurança” (Velho e Machado, 1977). Um exemplo é a própria Festa da Chiquita e a presença nela de “michês”, “barrocas”, boys, travestis,

etc. que foi sentida mais fortemente quando eu passei a observar a Festa na frente do Hilton Hotel; esses sempre acompanhados de amigos (de “grupo de amigos”).

Este momento de “festa dentro da festa” pode ser entendido como fruto de reivindicação e afirmação política de sujeitos homoeróticos que tomam a Praça da República assim que passa a Trasladação em direção à Catedral Metropolitana de Belém, tudo isso envolto numa atmosfera onde a noite representa um papel importante por: **permitir** que as travestis, *drag-queens*, transexuais, lésbicas, gays, bissexuais e outros “carnavalizem” suas performances em plena noite de sábado, antes do domingo do Círio, no mês de outubro, no centro de Belém; **contestar** o “anonimato relativo” das sexualidades dissidentes, visto que, atualmente, o exagero faz parte da festa; e **estabelecer** um caminho de respeito e dignidade ao promover durante a festa os prêmios “Veado de Ouro”, “Botina de Prata”, “Amigo da Chiquita” e “A Rainha do Círio”.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita. *Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 1998.

AS FILHAS da Chiquita. Dir. Priscilla Brasil. Documentário, 52 min., cor, Brasil, 2006.

CONRADO, Mônica. “*É o amor se fazendo em carne*”: políticas, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa na 33ª Festa da Chiquita em Belém do Pará. NosMulheres/UFGPA, 2010. (mimeo.)

COSTA, Antônio Maurício Dias da. *Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará*. Belém: EDUEPA, 2009.

\_\_\_\_\_. A festa dentro da festa: recorrências do modelo festivo do circuito bregueiro no Círio de Nazaré em Belém do Pará. *Revista Campos*, 7(2), 2006. (p. 83-100)

COSTA, Francisco de Assis e outros. *O Círio de Nazaré: economia e fé*. Relatório Final. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFGA e Instituto de Economia/UFRJ. Belém, s/d. (mimeo.)

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. In: *Cadernos AEL: homossexualidade, sociedade, movimento e lutas*. Campinas. UNICAMP/IFCH/AEL, v. 10, nº 18/19, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro. Garamond, 2005.

LIMA, Maria Dorotéa de. Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém/PA. In: MOREIRA, Eliane e outros (org.). *Anais do Seminário Patrimônio Cultural e Propriedade Intelectual: proteção do conhecimento e das impressões culturais tradicionais*. Belém: CESUPA/MPEG, 2005. (p. 55-69)

MAGNANI, José Guilherme. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, nº 49, 2002.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Histórico do Círio de Nazaré. In: SILVA, Jackson da. (org.). *Círios de Nazaré*. Belém: Graphitte, 2000.

MEDRADO, Benedito. *Performatividades de gênero, violência e sexualidade em movimentações político-culturais: a produção de sujeitos e estéticas políticas em Belém e Recife*. Projeto de Pesquisa aprovado no Edital MCT/CNPq/SPM-PR/MDA nº 020/2010 – Seleção pública de propostas para pesquisas em temas de Relações de Gênero, Mulheres e Feminismos. Brasília, CNPq, 2010. (mimeo.)

O LIBERAL, Belém, 26/08/2012. Cadernos Atualidades, p. 3.

PANTOJA, Vanda. *Negócios sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré*. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. UFGA. Belém, 2006.

RODRIGUES, Carmem Izabel. À beira do Rio Guamá... um bairro em movimento. In: BELTRÃO, Jane Felipe e VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano (org). *Conheça Belém, Co-memore o Pará*. Belém. EDUFPA, 2008a (p. 93-107)

\_\_\_\_\_. *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano*. Belém. Editora do NAEA, 2008b.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da. *Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. IFCH/UFPA. Belém, 2012.

\_\_\_\_\_. *A filha da Chiquita Banaca: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará*. Projeto de Tese apresentado para seleção do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará. Belém, 2011.

\_\_\_\_\_. *Na rua, na praça, na boate: uma etnografia do circuito GLS e dos momentos de sociabilidade pública LGBT de Belém- PA*. Projeto de Qualificação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

\_\_\_\_\_. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: *Anais Eletrônicos do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, Bahia, 2011. Disponível em <[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308345555\\_ARQUIVO\\_Trabalhocompleto\\_XICONLAB.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308345555_ARQUIVO_Trabalhocompleto_XICONLAB.pdf)>. Acesso em 26 Set. 2011.

\_\_\_\_\_. No sábado à noite é só deixar a santa passar: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: **Actas de X CAAS**, Buenos Aires, Argentina, 2011. Disponível em <<http://xcaas.org.ar/grupostrabajos sesiones.php?eventoGrupoTrabajoCodigoSeleccionado=GT18>>. Acesso em 10 Jan. 2012.

VELHO, Gilberto e MACHADO, Luiz Antônio. Organização social do meio urbano. In: *Anuário Antropológico/76*. Rio de Janeiro: Tempo

Brasileiro, 1977.

VELOSO, Caetano. *A filha de Chiquita Bacana*. In: \_\_\_\_\_. Muitos Carnavais. Polygram/Philips. 1989 [LP 1977]. 1 CD. Remasterizado em digital.

*Sites, Blogs e Páginas da Web* (capturados no dia 18 de março de 2011)

Santa Luzia Ponto Com

<http://santaluziapontocom.blogspot.com/2010/10/festa-da-chiquita-o-cirio-profano.html>

Vagalume

<http://www.vagalume.com.br/caetano-veloso/a-filha-de-chiquita-bacana.html#ixzz1Otq2mmgv>

Pará Diversidade

<http://paradiversidade.com.br/2010/?p=348>

Diário do Pará Online

<http://www.diarionline.com.br/noticias-interna.php?nIdNoticia=111516>

<http://www.diarionline.com.br/noticias-interna.php?nIdNoticia=111259>

Diário do Pará

<http://diariodopara.diarionline.com.br/N-115160-FESTA+DA+CHIQUITA++TRADICAO+E+POLEMICA+SE+RENOVAM.html>

## “Meninos não Choram” e a Experiência Transexual nas Fronteiras de Gênero, Sexualidade e Machismo

*“Los Niños no Lloran” y la Experiencia Transexual en la Frontera de Género, Sexualidad Y Machismo*

*“Boys Don’t Cry” and a Transexual Experience on the Edge of Gender, Sexuality and Machismo*

Guilherme R. Passamani

**Resumo:** este artigo é uma análise do filme *Meninos não Choram* (1999), fundamentada nos estudos de gênero e sexualidade. Com este objetivo, é discutida, primeiramente, a noção de construção social do desejo e como para isso as categorias gênero e sexualidade são acionadas de maneiras diferentes de como estão presentes em discursos biomédicos e religiosos. Em um segundo momento, problematiza-se os desdobramentos das questões de gênero e sexualidade nas relações mais amplas estabelecidas por um homem transexual, no caso do filme, Brandon Teena.

**Palavras-chave:** gênero, sexualidade, transexualidade, machismo.

**Resumen:** este artículo es un análisis de la película “Los niños no lloran” (1999), analizada desde la óptica de los estudios de género y sexualidad. En este sentido, primero se discutirá la noción de construcción social del deseo y el modo en el que las categorías de género y sexualidad se activarán de diferentes maneras respecto de las que están presentes en los discursos biomédicos y religiosos. En un segundo momento, se cuestionará las ramificaciones de género y sexualidad en las relaciones generales establecidas por un hombre transexual en la película Brandon Teena.

**Palabras-clave:** género, sexualidad, transexualidad, machismo.

**Abstract:** this paper brings an analysis of the film *Boys Don’t Cry* (1999) based on studies of gender and sexuality. First, the paper discusses the notion of the social construction of desire. It also discusses how the conception of desire as socially constructed demands that the terms gender and sexuality be employed differently from their usages in the biomedical and religious discourses. Second, the paper brings into question the developments of the issues of gender and sexuality in relationships established by a transexual man like Brandon Teena, the film character.

**Keywords:** gender, sexuality, transexuality, machismo.

---

---

**Guilherme R. Passamani** é Professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no curso de Ciências Sociais (CPNV). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (IFCH-Unicamp) na linha de Estudos de Gênero. Bolsista FAPESP.  
E-mail: [grpPASSAMANI@gmail.com](mailto:grpPASSAMANI@gmail.com)

---

---

## INTRODUÇÃO

É próprio do cinema um tom fantástico que quase descola o espectador da realidade. Talvez seja este o grande fascínio de ver a vida em movimento na grande tela. Fica, por vezes, difícil acreditar que algumas narrativas presentes na obra fílmica sejam *baseadas na* ou *a própria* vida real. Penso, sem medo de cometer uma gafe, que esta foi a impressão que tive logo após assistir pela primeira vez ao filme *Meninos não Choram* (1999).

Era difícil para mim – naquela altura, um menino de 20 anos – compreender as idiossincrasias presentes na vida de Teena Brandon/Brandon Teena. Ao mesmo tempo, havia algo de completamente suposto naquela fantástica história baseada em fatos reais: uma história de amor. Como muitas das histórias de amor que eu conhecia – mais do cinema e menos da vida, destaque-se aqui – finalizadas por uma tragédia. Certamente a lista que antecede a trama do filme é longa. Todavia, um dos capítulos mais marcantes ainda seja o desenhado pela mão generosa de William Shakespeare em *Romen e Julieta*.

Sim, a história de Teena/Brandon aconteceu. E aconteceu, do ponto de vista histórico, há muito pouco tempo. Era 1993 na pequena *Falls City*, no estado de Nebraska. Um cenário, aparentemente, pacato e que desnuda a complexa face rural, tradicional e, por que não, conservadora do gigante cosmopolita. Foi ali que ocorreu todo o enredo que, primorosamente, a diretora e roteirista Kimberly Peirce levou para as telas.

A sensibilidade de Peirce deve ter lhe mostrado que havia algo a mais que a história de uma lésbica masculinizada de Lincoln que foi para Falls City e lá se envolveu com garotas e a partir de um perigoso triângulo amoroso acabou morta. Este algo mais, fruto do *insight* da diretora é que nos permite olhares alternativos para pensar a história de Teena Brandon/Brandon Teena.

Há uma pluralidade de abordagens que não escapam da lente de Peirce e que todas mereceriam comentários destacados neste texto. Há uma interessante contraposição entre os grandes centros urbanos e as

pequenas cidades dos Estados Unidos. Há a relação com a criminalidade, a bebida e as drogas. Relações estas que são sintomáticas para entender questões mais amplas como a própria dinâmica da organização local. Há um debate sobre ordem e desordem, a própria ideia de subversão está latente durante todo o filme. Pode-se pensar, por exemplo, sobre família. Há uma tensão entre formas alternativas de pensar a estruturação familiar. A família consanguínea é minoritária na película. A visão que prevalece é a de família por afinidade.

Valho-me desta panorâmica observação apenas para dizer que o olhar que eu proponho ao filme é tão somente um dos muitos olhares possíveis. Em que consiste o meu olhar? Pretendo trabalhar algumas temáticas que me parecem costurar, por vezes de forma muito delicada, em outras de modo tremendamente agressivo, a personagem principal e o seu em torno no que diz respeito às relações afetivas, eróticas e sexuais estabelecidas.

Em vista deste recorte, permito-me pensar o filme desde o prisma dos estudos de gênero e sexualidade. A minha atenção se volta especialmente para a noção de construção social do desejo e como para isso as categorias gênero e sexualidade passam a ser acionadas de maneiras completamente diferentes de como são ou estão presentes em discursos, por exemplo, biomédicos e religiosos. Apresento nesta primeira parte então, à luz dos estudos de gênero e sexualidade nas Ciências Sociais, a categoria transexual para compreender um pouco melhor a figura de Teena Brandon/Brandon Teena.

Em um segundo momento, me parece pertinente pensar os desdobramentos das questões de gênero e sexualidade a partir das relações mais amplas estabelecidas por um homem transexual, no caso do filme, Brandon Teena. Entendo que no filme – e mesmo no lado de cá tela – pode-se perceber uma verossimilhança muito grande com o que fora documentado pelas lentes de Peirce, isto é: gênero e sexualidade, quando trilhando caminhos descompassados com os modelos normativos, acabam sendo matéria-prima para comportamentos preconceituosos,

discriminatórios que, no caso em análise, materializou-se por meio do machismo expresso na violência sexual.

### **1. Brandon Teena e a Subversão do Desejo: a experiência transexual**

Há ao longo do filme uma série de questões que parecem ficar no ar. O que acontece com Teena Brandon ou Brando Teena? Ela é ela? Ela é ele? Ele/Ela é o que? Todas estas interrogações, muito comuns após a exibição da película, talvez, possam ser um pouco elucidadas a partir dos debates sobre gênero e sexualidade, atentando especialmente para a transexualidade.

Pode-se fazer uma afirmação categórica: biologicamente, a personagem principal do filme é do sexo feminino. Isto parece ser consensual. Ela possui os órgãos genitais femininos e tem consciência disso. Talvez este seja o ponto nodal da questão: ela se reconhece geneticamente mulher, mas compreende-se psiquicamente homem. Muitas explicações diriam que é uma doença. Um transtorno, por certo. Ou quem sabe um pecado. Há uma gama de possibilidades explicativas para o caso. O olhar proposto pelos estudos de gênero e sexualidade oferece alguns questionamentos: possuir certos órgãos genitais, em detrimento de outros, determina o que alguém é na sua plenitude? E, além disso, os órgãos genitais conseguem orientar os desejos a serem sentidos por alguém?

Parece-me, conforme apresentado pelo filme, que Brandon Teena estava muito certo de quem era: um homem. Ocorre que seu em torno, tanto o grupo familiar com as redes próximas de relação, na pequena Lincoln, não compreendiam sua situação da mesma forma. Isto, inclusive, lhe valera internações para tratamentos, algo nada incomum em casos semelhantes. Em outras vezes, ele era rapidamente rotulado de lésbica – categoria que acredito, definitivamente, não se aplica a ele.

O filme, ainda que de maneira não muito direta, expõe um debate que é muito caro aos estudos de gênero e sexualidade, isto é: a tensão entre os modelos biomédicos e culturais de explicação das questões que

envolvem a sexualidade humana. Ao longo da história, os modelos médicos, essencializantes e biologizantes, tornaram-se os modelos explicativos hegemônicos. A visão corrente era de que o sexo e a sexualidade deveriam ser exercidos visando a reprodução e a perpetuação da espécie. Haveria algo de natural e essencial neste comportamento que aproximaria dois sujeitos de sexos opostos.

Esta perspectiva, ainda que houvesse uma série de debates públicos e pesquisas nas humanidades, ainda parecia muito atual em Falls City de final dos anos 90. Conforme afirmei, este universo que compartimenta os sexos biológicos e, a partir desta compartimentação, cria uma identidade que responde pela totalidade do sujeito ainda está em consonância com os ditames estabelecidos pelos paradigmas biomédicos mais tradicionais.

Esta visão cristaliza uma espécie de polaridade entre os sexos e os colam à natureza. Assim, acabam fazendo eco ao que Anne Fausto-Sterling (2002) chama de *dualismos em duelo*. Nestes *dualismos*, as compreensões sobre sexo e gênero aparecem como limites de polos opostos. São verdadeiros mundos incomunicáveis que guardam a suposta distância irreconciliável entre natureza e cultura. Neste viés mais tradicional, o sexo representaria a estrutura fisiológica dos seres humanos e estaria em contraposição ao mundo da cultura, depositário da compreensão de que sobre o sexo biológico seriam atribuídas representações culturais chamadas de *gênero*. Sexo seria natureza e gênero seria cultura. Mostrarei a frente que esta visão, lentamente, vai sendo superada.

Fica evidente no filme que a compreensão apresentada por Brandon Teena aproxima-se de algo, rudimentarmente, entendido como pré-discursivo<sup>1</sup>. Na percepção dele, isso se materializa na visão que tem de si mesmo, sem saber explicar como ele, um homem, encontra-se em um corpo de mulher. Brandon não se considera doente, pervertido ou pecador, no entanto, em alguns momentos específicos, ele lança mão deste artifício para

<sup>1</sup> Para aprofundar este debate, ver BUTLER (2003) a fim de compreender como a ideia de sujeito (gênero, desejo, etc.) não seriam anteriores ou pré-existentes à cultura.

explicar-se aos demais. Esta atitude também não é uma particularidade do filme.

A figura da/do transexual ainda é vítima de muito preconceito e discriminação, em grande medida, motivada pelo desconhecimento que paira sobre ela. Portanto, a estratégia (talvez inconsciente/involuntária) de filiar-se às explicações dos modelos biomédicos de um essencialismo biológico e genético funciona como uma válvula de escape para uma culpa moral que é atribuída pela sociedade a todos os sujeitos que de alguma forma desviam-se dos caminhos normativos estabelecidos como os mais corretos e desejáveis para as pessoas.

Tornar-se por *opção* ou *destino* não inteligível é um grave problema para as relações sociais que se estabelecem a partir de determinados códigos morais como os que edificam a nossa sociedade. Em vista disso é que se apresenta como compreensível certo discurso higienizado e medicalizado apresentado por alguns grupos de transexuais. Por trás deste discurso, está a tentativa de construir-se e ser percebido como um sujeito normalizado. De fato, me parece que esta era a grande tentativa de Brandon, ser visto como um homem qualquer e poder construir a sua vida com a mulher que ele, inclusive, iria *pedir em casamento*.

A história contada pelo filme, particularmente, no que diz respeito ao debate sobre transexualidade é pertinente ao caso brasileiro. Em nosso país esta discussão vem ganhando visibilidade nas últimas décadas e, inclusive, o Sistema Único de Saúde (SUS) já está habilitado, em muitos lugares do país, a fazer o acompanhamento e todos os procedimentos necessários para processos de transgenitalização.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, começam a surgir interesses variados sobre a temática. Merece especial atenção a discussão proposta por Berenice Bento (2006). Seu estudo sobre a experiência transexual faz eco a muitos dos elementos apresentados no filme. Bento observa que no debate da transexualidade a tensão entre as explicações essencialistas e construtivistas são bastante visíveis, atuais e sem consenso. As/Os transexuais se valem de argumentos essencialistas para explicar suas

condições. Ou seja, nasce-se com um gênero feminino – como afirmam as transexuais, por exemplo – em um corpo biológico masculino. Trata-se de um “erro divino” na visão das informantes de Berenice Bento. Decorre deste fato, como mostra a autora, todo um lento processo de ajustamento do gênero a um corpo que o comporte sem traumas.

O filme não chega até o momento de uma intervenção para a mudança de sexo que representaria o ajuste entre sexo, corpo e gênero. Houve, na película, a descoberta da *verdadeira identidade* de Brandon – Teena Brandon – antes que esta ideia, aventada por ele no princípio da trama, fosse pensada com mais detalhes, ou mesmo concretizada. No entanto, do lado de cá da tela, Elizabeth Zambrano (2003) mostra como o processo para a *mudança de sexo* é um longo caminho, além de ser também um período de muita expectativa e que, algumas vezes, não é sucedido pelos resultados tão esperados.

Tal como o observado por Berenice Bento, em *Trocando os Documentos* (2003), Zambrano também afirma que suas informantes consideram-se vítimas de um *erro da natureza* por nascerem mulheres, pela maneira como *se sentem*, em um corpo de homem. As transexuais dizem que sua diferença vem desde o nascimento, já que nunca tiveram interesse pelo sexo oposto, ou seja, elas *essencialmente* seriam mulheres, mas nascidas em um corpo masculino.

Os casos até agora tornados mais visíveis por meio dos estudos antropológicos no Brasil sobre transexualidade – pelo menos aos quais eu tive acesso para esta pesquisa – tencionam a transexualidade a partir da experiência de sujeitos nascidos biologicamente homens, as chamadas *mulheres trans*. *Meninos não Choram*, ao abordar a história de Teena Brandon até ela tornar-se Brandon Teena conta justamente a trajetória de *um homem trans*. Talvez este não seja um fenômeno tão, senão invisível ou mais facilmente confundido com lesbianidade.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Com relação a experiência de *bomens trans*, indica-se a biografia: NERY, João. **Viagem Solitária**. Histórias de um transexual trinta anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

É importante pensar o lugar de onde sai a história que serve de base para o filme: o mundo rural dos Estados Unidos. Trata-se de um lugar, como muitos dos interiores de diferentes países, ainda muito tradicional e, talvez, conservador. Quem sabe até com alguns apegos morais e religiosos bastante latentes, ou mesmo, manifestos que fazem com que a percepção de mundo oriente-se por estes valores.

Em grande medida, estas visões mais tradicionais tendem a cristalizar os lugares sociais de homens e mulheres. Elas tendem a naturalizar as possibilidades de experiências do desejo e as colam aos seus sexos biológicos. Esta lógica produz homens e mulheres ideais, cuja conduta afetiva, erótica e sexual é marcada pela heterossexualidade, compulsoriamente esperada de todos os sujeitos. Distanciar-se destas expectativas é subverter não apenas a norma, mas as possibilidades de futuro. Comprometem-se planos e violam-se dogmas.

Para tentar elucidar um pouco este emaranhado de questões, penso que Gayle Rubin pode ajudar. Em *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a economia política do sexo* (1975), Rubin propõe uma série de debates, inclusive aquele em que ela define o sistema sexo/gênero, posteriormente revisto, mas que aqui nos ajuda a pensar o proposto pelo filme.

Para Rubin, o sistema sexo/gênero compõe-se de ferramentas sociais e culturais que transformam o sexo biológico, modelando-o. Esta transformação ocorre especificamente no âmbito da reprodução e da sexualidade. Há uma ligação intrínseca estabelecida entre elas. A crítica de Rubin é posta no sentido de pensar o sexo e o sexual para além do sistema reprodutivo, para além dos pares binários. Pensar o sistema sexo/gênero é pensar relações que extrapolam estes âmbitos e que se inserem na dimensão social, isto é, numa seara de múltiplas possibilidades de articulação.

Rubin está dizendo, em outras palavras, que o sexo biológico não define o que é um homem ou uma mulher. Estas definições são próprias de cada sujeito e das experiências que desenvolvem. Pensar o sexo biológico como determinante é limitar as possibilidades de vivência do desejo e da

própria sexualidade a partir de uma noção heterossexual e, em grande medida, monogâmica imposta por valores morais de fundo religioso.

O filme é sintomático para isso. Ele mostra uma família – no sentido estendido do termo – onde ocorre uma série de transgressões e todas elas são admitidas com leves repreensões: usam-se drogas indiscriminadamente, consome-se álcool o dia inteiro; há roubos; prisões; outros delitos; enfim. Há uma série de atividades condenadas socialmente, mas permitidas naqueles limites, dentro de certos códigos. No entanto, mesmo diante desta família *diferente* prevalece um olhar sobre o sexo e a sexualidade que se enquadra nos padrões mais conservadores, haja vista as primeiras reações à descoberta de que Brandon seria Teena.

Judith Butler (2003) ajuda a compreender as razões dos dilemas que se abatem sobre Falls City quando ocorre a descoberta de Teena sob Brandon. Butler diz que existiria uma matriz heterossexual na sociedade cuja finalidade seria estabelecer a normalização do desejo. A matriz heterossexual conferiria inteligibilidade e legitimidade às performances de gênero e sexualidade. A partir dela, deveria haver uma correspondência entre sexo, gênero e desejo. Só esta correspondência é que garantiria a normalização da sociedade. A matriz heterossexual constituiria, por meio da linguagem, aquilo que é inteligível culturalmente (as convenções), logo constituiria sujeitos.

Por meio desta lógica os únicos desejos inteligíveis e normalizados seriam os de um homem heterossexual por uma mulher heterossexual e vice-versa. Tudo o que fugisse a esta equação estaria subvertendo a ordem dos desejos possíveis que tornariam a sociedade *normal*. Portanto, os desejos subversivos precisariam, cada vez mais, serem não apenas controlados, mas revertidos. De quais desejos se está falando? Homossexualidade, lesbianidade, transexualidade, orgias sexuais, fetichismo, sadomasoquismo, prostituição, enfim, tudo que foge à monogamia heterossexual.

Esta parece ser a tônica da família que dá guarida a Brandon Teena. Uma lógica heterossexual ronda aquelas pessoas e o desfecho da história parece ter muito a ver com isso. A morte de Brandon talvez não seja

resultado de um desequilíbrio de um alcoólatra, dependente químico e abandonado pela mãe. Ela pode ter sido resultado de uma subversão do desejo, ininteligível naquele lugar, ou, por que não, inaceitável.

Mediante uma lógica heterossexual que normaliza o mundo, nada pode tornar-se mais agressivo do que uma história de amor protagonizada, na cabeça do assassino, entre duas mulheres, isto é, a sociedade estruturada no falo vê-se totalmente desestruturada e em crise. A morte torna-se, de maneira elementar, a busca pela reestruturação social a partir do fenômeno trágico.

## 2. Um Pênis de Borracha Vale mais que um Macho?

Antes de assistir ao filme – e mesmo depois de uma hora de exibição – era difícil pensar que o desfecho da história seria o que foi. Penso que se há todo um debate sobre gênero e sexualidade no filme, não é possível descolar este debate de, pelo menos, outros dois: a construção social da masculinidade e o machismo. O primeiro muito presente na primeira parte do filme, e o segundo sendo mais visível depois do *climax* da história até o seu desfecho.

Teena Brandon constrói Brandon Teena. Além de tentar adequar seu corpo aos seus desejos, ela está nos mostrando que se pode, culturalmente, construir-se um homem socialmente reconhecido como tal. Talvez o mesmo possa-se fazer com as mulheres. Ganha eco aqui a célebre frase de Simone de Beauvoir: *não se nasce mulher, torna-se mulher*. Já que Brandon não tinha nascido homem, era preciso que ele assim o fizesse. E ele tentou.

Há sinais diacríticos que se tornam importantes para tanto: a escolha de uma indumentária específica que esteja em consonância com os demais homens do lugar. No caso dele, algo assemelhado aos trajes de um *cowboy*, com direito a chapéu de feltro. Outro ponto importante foi o corte do cabelo, deixando-o bem curto. Por fim, uma série de investimentos no gestual no sentido de *masculinizar* as expressões corporais.

Estas estratégias e investimentos podem ser lidos como uma resposta individual a um controle social que constroi modelos idealizados para os homens e também para as mulheres. Segundo Michael Kimmel (1998), em diferentes momentos históricos e mesmo em diferentes lugares, no seio de um mesmo momento histórico, são estabelecidos padrões que conformam masculinidades hegemônicas e subalternas. Em algumas sociedades o controle ultrapassa os limites sociais e consegue transformar-se em um autocontrole, onde as masculinidades funcionam como mecanismos muito fortes de pressão frente a uma norma estabelecida (OLIVEIRA, 2004).

As abordagens de Kimmel são interessantes porque mostram como a forma de apresentação de homens e mulheres não é natural, mas construída socialmente a partir de expectativas elaboradas pelo grupo onde estes homens e mulheres estão inseridos. No caso das masculinidades, ele destaca que:

(...) as masculinidades são socialmente construídas, e não uma propriedade de algum tipo de essência eterna, nem mítica, tampouco biológica. Pressuponho que masculinidades (1) variam de cultura para cultura, (2) variam em qualquer cultura no transcorrer de um certo período de tempo, (3) variam em qualquer cultura através de um conjunto de outras variáveis, outros lugares potenciais de identidade e (4) variam no decorrer da vida de qualquer homem individual. (...) dois dos elementos constitutivos na construção social de masculinidades são o sexismo e a homofobia. (1998, p. 105).

Existem diversas formas de representação das masculinidades dentro de uma mesma cultura e muitas masculinidades em culturas distintas. Dito de outra forma, existem formas distintas de ser masculino. O problema reside em adotar-se uma forma de masculinidade como a única aceitável e esperada dos homens. É problemático delinear um comportamento como o comportamento masculino ideal e a partir dele iniciar uma série de podas e castrações para todo e qualquer comportamento tido como dissidente.

Robert Connell entende que existe uma hegemonia de gênero, mas isso não pode se transformar em totalitarismo de gênero. O autor percebe que

(...) toda cultura tem uma definição de conduta e dos sentimentos apropriados para os homens. Os rapazes são pressionados a agir e dessa forma se distanciam do comportamento das mulheres, das garotas e da feminilidade, compreendidas como o oposto. A pressão em favor da conformidade vem das famílias, das escolas, dos grupos de colegas, da mídia, e finalmente, dos empregadores. A maior parte dos rapazes internaliza essa norma social e adota maneiras e interesses masculinos, tendo como custo, freqüentemente, a repressão de seus sentimentos. Esforçar-se de forma demasiadamente árdua para corresponder à norma masculina pode levar à violência ou à crise pessoal e dificuldades nas relações com as mulheres (1995, p. 190).

As masculinidades, na visão do autor, devem ser vistas como relacionais e como projetos coletivos e individuais que não se resolvem ou se completam já no nascimento do sujeito, através de uma compartimentação entre cores para roupas dos bebês, por exemplo. Como referido acima, as masculinidades são processos e como processos elas estão em constante construção e reconstrução. Ainda assim, em grande parte de uma suposta cultura ocidental tem-se reeditado a figura do homem viril, macho, heterossexual e homofóbico como a forma hegemônica de masculinidade.

Embora a figura de Brandon fosse muito carismática e seduzisse as mulheres, pairavam algumas desconfianças sobre ela: o tipo franzino, a lisura da pele, ou mesmo o tamanho tão pequeno das mãos. Brandon contrastava muito com os homens de Falls City, mas não só isso, era bem diferente dos homens da casa de Lana (a garota com quem vivia uma história de amor): John e Tom. E exatamente estes homens foram os protagonistas das cenas de machismo explícito e violência contra Brandon.

Não bastaram as roupas de *cowboy*, os cabelos curtos, os gestos meticulosamente treinados, os roubos, os rachas de carro, as brigas nos bares. Brandon esbarrou na *natureza*: uma multa a ser paga, o encontro de seus absorventes íntimos e sangue menstrual na sua calça foram o estopim

para a descoberta de sua *verdadeira identidade*. Este ponto marca a guinada do filme.

A partir de então, há cenas de humilhação, agressão e violência sexual. Desde a suposta descoberta da verdade, há uma série de comportamentos e práticas sociais comumente associados ao machismo dispensadas a Brandon. Segundo Marina Castañeda (2006, p.16):

O machismo pode ser definido como um conjunto de crenças, atitudes e condutas que repousam sobre duas idéias básicas: por um lado, a polarização dos sexos, isto é, uma contraposição do masculino e do feminino segundo a qual são não apenas diferentes, mas mutuamente excludentes; por outro, a superioridade do masculino nas áreas que os homens consideram importantes. Assim, o machismo engloba uma série de definições sobre o que significa ser homem e ser mulher, bem como toda uma forma de vida baseada nele.

Há todo um sistema, então, que se encarrega de dar corpo e sustentação ao machismo. Esse sistema torna a diferença entre os sexos uma questão maior, tão maior que chega a ser excludente. Além disso, no machismo há a construção da hierarquização entre os sexos a partir de uma lógica cultural que privilegia o masculino em detrimento do feminino e de tudo aquilo que dele se aproximar.

Vejo que este ponto é fundamental. A reação brutal de John é machista, talvez não haja condições de opor-se a isto. No entanto, me parece que há algo mais: há misoginia. Não é apenas ele que se revolta pelo fato de ser trocado pela mulher que julga amar. É toda uma sociedade falocêntrica que se vê em perigo.<sup>3</sup>

Ocorre que para John, como para a sociedade machista, marcada em sua *persona*, nada parece mais agressivo

<sup>3</sup> O filme sugere, na minha leitura, que John identificava a relação entre de Brandon e Lana como um amor lésbico. E talvez Lana também a encarasse assim. Ela já havia percebido os seios de Brandon durante a *transa* em frente à fábrica e já havia dito a ele que também tinha *umas estranhezas*. Estas estranhezas poderiam ser o desejo por mulheres? Para Brandon não ocorria assim. O filme deixa claro que ele compreendia-se como homem e interessava-se por mulheres heterossexuais. Durante alguns momentos do filme, ele rejeita o rótulo de *sapatão*.

que uma relação de amor onde o homem, o macho, o falo, torne-se irrelevante, desnecessário ou, quem sabe, substituível por um pênis de borracha. Não é apenas uma humilhação individual, é um risco para toda a espécie. Este risco iminente precisa ser tratado com o maior rigor.

Parece ter sido esta a opção da personagem ao ceifar a vida de Brandon e assim, igualmente, castigar, de forma exemplar, Lana para quem os sinais diacríticos de uma identidade lésbica ainda não eram, supostamente, tão visíveis e uma possibilidade de reversão da subversão pudesse ser possível.

Desse modo, eu entendo que o tipo de masculinidade aparentemente presente no filme e no qual, inclusive, inserem-se as personagens principais parece, sim, estar associado ao machismo. Trata-se de uma masculinidade tão nociva quanto hegemônica na contemporaneidade. Ela não apenas se estabelece como normativa, mas também como excludente uma vez que torna desacreditável e depreciável as masculinidades não hegemônicas e todo o *roll* de feminilidades.

Uma cultura machista cria uma diferenciação psicológica profunda entre mulheres e homens. Ao fazer isso, setoriza a vida em espaços exclusivos para umas e outros. Sendo impossível – ou quase – transitar entre estes meios. Estas delimitações podem ter impactos subjetivos profundos nos sujeitos na medida em que impõem barreiras até o mundo das emoções: a máxima do *homem não chora*, por exemplo, é bastante pertinente, até mesmo porque intitula o filme.

O aprendizado das masculinidades em sociedades machistas, como a nossa, é um processo longo e cotidiano. Desde os primeiros anos, os meninos – sim, em sociedades como a nossa, a preocupação mais efetiva é com os meninos – são incentivados a perder a sensibilidade e a capacidade de emocionar-se diante das situações mais triviais e acercar-se da técnica mais dura, porque ela representa o ideal de homem a ser perseguido.

Desde muito cedo, os meninos precisam aprender a sufocar qualquer diferença ou inaptidão. Precisam assemelhar-se, ainda que isso represente uma afronta aos seus desejos mais íntimos. Este processo não se faz sem

traumas. E crianças sensíveis, tímidas, estudiosas são facilmente rotuladas como homossexuais, sem mesmo entender o que isso significa.

Entre outras questões, algumas destas são problematizadas por Daniel Welzer-Lang (2001) que mostra como a transformação de meninos em homens é um processo marcado por sofrimentos, traumas e violência. Violências de toda ordem, inclusive violência sexual, que tem o caráter pedagógico para posteriores relações de dominação das mulheres. Aliás, a formação dos meninos torna-se mais bem-sucedida na medida em que se criam homens completamente afastados de sinais diacríticos próprios das mulheres.

O filme pode ser lido a partir das propostas de Welzer-Lang, sobretudo, quando se trata da cena em que Brandon é estuprado. Primeiro, ele é estuprado por John. Trata-se de um estupro vaginal, para que o estuprado seja humilhado na sua *verdadeira condição de mulher*. Inferiorizado e usado como instrumento de prazer do homem predador que, supostamente, estaria ensinando o comportamento apropriado, ou seja, o estabelecimento de *performances* sexuais compatíveis com os de uma mulher.

Logo depois, Brandon é estuprado por Tom. Este último, é um estupro anal. Outra vez a violência sexual pode ser encarada como pedagógica. O violentador mostra que Brandon pode até *querer* ser homem, mas fica marcado, por meio da violência, que existem outros *machos* que são *mais homens* que ele e, portanto, nesta hierarquia ele não ocupa a posição do *homem de verdade*, aquele que é *predador, comedor e garanhão*.

Este segundo estupro é no sentido de humilhar Brandon nas *performances* de masculinidade que ele consegue construir para si, bem como mostrou que esta masculinidade pode ser insuficiente. Ele pode até ser considerado socialmente homem, mas será um homem de segunda categoria, submisso aos *homens de verdade*, ainda marcados pelos sinais diacríticos herdados da biologia e, na visão destes, jamais substituíveis pelos seus corolários de borracha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Meninos não choram* é um filme que possibilita uma série de reflexões. Longe de esgotar as possibilidades reflexivas advindas da obra, este texto fez algumas escolhas nesse sentido e argumentou para subsidiar os pressupostos apresentados. No entanto, acredito que cabe ainda uma palavra final do que diz respeito ao uso do filme como instrumento didático, por exemplo, nas aulas de Sociologia do Ensino Médio.

Entendo que o filme pode ser utilizado como ferramenta didática que auxilia a impulsionar o debate, em sala de aula, sobre alguns temas sensíveis, tais como: gênero, sexualidade, diversidade sexual e violência sexual. Parece-me claro que *o filme pelo filme* não explica nada. Torna-se fundamental que o promotor da atividade, no caso o professor, conheça, para além da película, minimamente, os debates que envolvem as temáticas supracitadas.

Considero que o filme seja apropriado para um debate na disciplina de Sociologia no Ensino Médio, justamente por contestar alguns supostos naturalizados em nossa sociedade por meio de valores morais e religiosos que se tornaram hegemônicos. Portanto, a utilização crítica, laica e científica do filme pode ser um instrumento a mais a garantir para a Sociologia o alcance de seus dois principais fundamentos na Educação Básica: a desnaturalização e o estranhamento.

Aliás, desnaturalização e estranhamento são duas palavras, dois conceitos, dois nortes, que acompanham a nossa observação durante o filme todo e, posteriormente, rondam nossa análise, justamente por serem elementos fundamentais na estruturação do roteiro que, mesmo discutindo uma série de temas, a todo o momento, nos encaminha para olhar situações triviais do cotidiano com as lentes do estranhamento a chegar a um nível de abstração capaz de desnaturalizar visões que, engendradas em nós, nos constituem como sujeitos.

Por fim, talvez, este seja um dos muitos méritos do filme que mereça ser destacado, afim de que se pense a obra para além do entretenimento, ou seja, que ela possa ser utilizada com um fim pedagógico e, assim, auxilie no

processo de ensino-aprendizagem, como um instrumento capaz de inserir-se em algum lugar de um gradiente de métodos, técnicas e conceitos que estão sendo pensados e implementados para o combate, na escola (e por que não na sociedade?) de todo e qualquer tipo de discriminação.

## REFERÊNCIAS

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTAÑEDA, Marina. *O machismo invisível*. São Paulo: A Girafa, 2006.

CONNEL, Robert W. “Políticas da masculinidade”. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n.º 2, jul./dez., 1995.

FAUSTO-STERLING, A. “Dualismos em duelo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 17/18, p. 09-79, 2002.

KIMMEL, Michael S. “A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas”. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS, 1998.

NERY, João. *Viagem solitária*. Histórias de um transexual trinta anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

RUBIN, G. S. “The traffic in women: notes on the political economy of sex”. In: RAITER, R. (Ed.). *Toward anthropology of women*. Nova York: Monthly Review Press, 1975.

WELZER-LANG, Daniel. “A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia”. *Revista Estudos Feministas*, 2001, vol.9, n.2, p.460-482.

ZAMBRANO, Elizabeth. *Trocando os documentos: um estudo antropológico sobre a cirurgia de troca de sexo*. 2003. 126f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.



## Maternagem e Trabalho em Aline Paim: a espada e a rosa de Catarina

*Maternaje y Trabajo en Aline Paim: la espada y la rosa de Catarina*

*Mothering and Work in Aline Paim: the sword and the rose of Catarina*

Margarete Edul Prado de Souza Lopes

**Resumo:** nesse artigo, o objetivo principal consistiu em realizar uma leitura, pelo viés dos estudos de gênero, da personagem Catarina, do primeiro volume da Trilogia de Catarina, o romance O sino e a rosa, da escritora sergipana Alina Paim, publicado em 1965, para refletir a importância da maternagem e maternação na vida das mulheres simbolizadas pela protagonista Catarina. Como viés teórico, os termos maternagem e maternação foram adotados do livro de Nancy Chodorow, bem como dois artigos de Elódia Xavier. No resultado, constatou-se que a maternagem continua parte inerente da vida das mulheres mesmo com a solidificação do feminismo nas sociedades ocidentais.

**Palavras-chave:** maternagem, gênero, mulheres, feminismo.

**Resumen:** el objetivo principal de este artículo es hacer una lectura respecto al sesgo de los estudios de género, del personaje Catarina, del primer volumen de la Trilogía de Catarina, la novela “O sino e a rosa”, de la escritora de Sergipe, Alice Paim, publicada en 1965, para reflexionar sobre la importancia del maternaje y de la maternidad en la vida de las mujeres simbolizadas por la protagonista Catarina. En sentido teórico, los términos maternaje y maternidad han sido adoptados del libro de Nancy Chodorow, así como de dos artículos de Elódia Xavier. En el resultado, se constató que el maternaje sigue siendo parte inherente de la vida de las mujeres aunque haya habido la solidificación del feminismo en las sociedades occidentales.

**Palabras clave:** maternaje, género, mujeres, feminismo.

**Abstract:** the paper brings an analysis of Catarina, a female character of the novel entitled “O Sino e a Rosa” (The Bell and the Rose) which was published in 1965 and is the first volume of the trilogy entitled “A Trilogia de Catarina” (The Trilogy of Catarina), by Alina Paim, a novelist from Sergipe, Northeastern Brazil. The objective of the analysis was to reflect on the importance of mothering in the lives of women whom Catarina symbolizes. The term mothering was borrowed from Nancy Chodorow and from two papers by Elódia Xavier. The analysis concludes that mothering remains to be an inherent part of women’s lives despite the fact that feminism is well-established in western societies.

**Keywords:** mothering, gender, women, feminism.

---

---

Margarete Edul Prado de Souza Lopes é Professora Associada/UFAC e Coordenadora do NEGA –Núcleo de Estudos de Gênero na Amazônia. [negaufac@yahoo.com.br](mailto:negaufac@yahoo.com.br)

---

---

Após mais de vinte anos da consolidação dos estudos sobre “mulher e literatura” como objeto legítimo de pesquisa das universidades brasileiras, ganhei de presente uma brochura do primeiro romance da trilogia de Catarina e um convite para escrever sobre a obra de Alina Paim, escritora sergipana, desconhecida ainda do grande público e que nos legou narrativas primorosas sobre mulheres fortes, de ação, de espírito inabalável, inteligentes, de opinião própria, cheias de dignidade. Da escritora Alina Paim nos informa seu biógrafo:

Silenciosa, talentosa e paciente, essa romancista sergipana, deficiente visual aos 87 anos, construiu seu mundo sem pressa, jamais se desligou do interesse humano, do sentido político e social de suas histórias e de seus personagens. Apesar das opiniões favoráveis que mereceram a sua obra da crítica nacional e internacional, colocando-a na altura das melhores romancistas da sua geração, seu nome está injustamente excluído dos compêndios literários brasileiros. (GIL FRANCISCO, 2006)

Se for verdade que os primeiros romances de Alina Paim abordam uma temática mais polêmica, denunciando o poder dos fortes sobre os fracos; descrevem, também, o amor como forma de realização e destruição do ser humano; a exploração do homem como força de trabalho, que caracteriza a sociedade brasileira. Enquanto que vamos encontrar, nos romances escritos em sua maturidade, narrativas que privilegiam a construção de personagens femininas vivendo conflitos interiores, retratando seu mundo íntimo, seus pensamentos, bem como uma intensa necessidade de entender o mundo onde vive e qual o seu lugar nele.

Luiza Lobo observa de forma pertinente como foi sendo construída a formação das escritoras brasileiras, cujas obras majoritariamente retratam a casa e vida em família, aspecto que não tinha como ser diferente, para décadas depois, as mesmas autoras sinalizarem com romances mais intimistas e de cunho psicológico:

Há realmente uma grande incidência de temas domésticos e uma perspectiva intimista e psicologizante na literatura de autoria feminina brasileira, mas ela corresponde à fase em que a mulher praticamente vivia

restrita ao lar. Ao se alterarem os horizontes e perspectivas, novos temas e fórmulas de abordagem ocupam a escrita (LOBO, 2006, p. 17)

Nesta classificação, encaixa-se o livro *O sino e a rosa*, objeto de estudo de nosso artigo, o primeiro volume da Trilogia de Catarina, agraciado, em 1965, mesmo ano de sua publicação, pelo prêmio Especial Walmap, ano do IV Centenário da Cidade do Rio de Janeiro, como se pode ler na contracapa do próprio romance, publicado pela Editora Lido, da Coleção Imago, compreendendo ainda mais dois volumes: *A chave do mundo*(1965) e *o Círculo* (1965).

*O Sino e a rosa* contém a história de Catarina, mãe angustiada que vela durante a noite uma filha bebê que arde em febre, enquanto o pai e a babá estão dormindo: “Dorme o marido, dorme Emília. Que diferença lhes faz ao sono que verde seja a noite? A fadiga vergou a vontade, poliu o medo, são pedras maduras em leitos maduros” (*O sino e a rosa*, p.11). A narrativa inteira transcorre com Catarina sentada no topo da escadaria da casa, ao lado da porta do quarto da filha doente e febril, a qual ela observa no berço de hora em hora, enquanto, na memória, vai repassando sua infância e sua vida a limpo, incluindo reflexões sobre seu casamento, em que ponto se encontra suas relações afetivas com o marido. Da trilogia, Alina Paim comenta:

“Catarina tem uma constante: a busca do sentido da vida, a compreensão de si mesma e do que lhe acontece para melhor se integrar na vida e no convívio de seus semelhantes. Os três romances de Catarina deslizam no espaço de uma noite e de vigília. É um trabalho com muitos planos de tempo. Ao amanhecer, após longa análise, a Catarina que encara o sol é bem mais amadurecida que a Catarina que se encolheu no topo da escada, no princípio da noite. Foram violados, com certa audácia, os seus compartimentos selados” (GIL FRANCISCO, 2006).

O primeiro volume da trilogia retrata uma parte da vigília de Catarina, vigiando o sono de Augusta, por causa da enfermidade da filha. A criança teria sido levada dias antes ao consultório médico, de ambulância, devido a uma febre altíssima. O médico afiança não ser nada de grave, apenas

garganta inflamada e receita um antibiótico. Ele assegura para a mãe angustiada que no terceiro dia vai estar tudo bem e perfeitamente normal com a menina. A narrativa se inicia com Catarina esperando o amanhecer desta terceira noite; enquanto vai esperando, dando goles de água à filha, medindo a febre de hora em hora, vai relembando os episódios de sua vida. A primeira lembrança é em relação à Augusta, sua filha, uma analepse referente há dois anos antes do momento presente da narrativa. A analepse consiste em evocar fatos passados, dando uma pausa na ação do presente. A ação retrocede a momentos anteriores e recupera para a(o) leitor(a) episódios que ajudam a complementar os fatos no momento atual apresentando ao leitor(a).

Catarina se recorda do tempo quando conseguiu engravidar, depois de vários tratamentos e tentativas infrutíferas, após nove anos de casada. O marido ansiava loucamente pela paternidade e ela quando lhe conta da gravidez, pede segredo, pois poderia fracassar novamente. Henrique, contudo, roda a cidade espalhando a notícia. Ele confessa para Catarina: “Sim, bati a praça como um prestamista. Procurei, de um em um, todos os amigos”. Ela ouve o esposo e teme a piedade dos amigos: “Se fosse mentira ia ter coragem de ultrapassar os dias da piedade? Suportaria o constrangimento de todos os que lhe telefonaram de sílabas cantantes, parabéns chovendo de mistura com mil e um conselhos?” (O sino e a rosa, p.20). O marido se justifica de seu ato:

Foi a coisa mais bela que já disse em minha vida. Catarina vai ter criança. Catarina vai ter criança. (...) Compreendeu quanto o marido quis filhos, naqueles nove anos em que o casamento deles se tornava subterrâneo, os dois perdidos na sombra, as mãos desgarradas esquecidas do contato das mãos do companheiro. (O sino e a rosa, p.20).

O resultado é que a novidade da gravidez reaproximou os cônjuges que sentiam a relação estremeçada: “Desenvolvia-se a criança e o casamento ia recebendo seiva, como se a ternura o rejuvenescesse. Para trás foi ficando o deserto, aquela sociedade de estranhos que se tocam, se cumprimentam (...) sufocados na atmosfera rarefeita” (O sino e a rosa, p.21).

A segunda lembrança, durante a noite fatídica, remete Catarina ao momento em que contratou a babá Emília. A filha Augusta, que não gostava de estranhos, deixa-se cativar de imediato pela mulher simples e reservada que é a nova babá. Mais do que o estilo discreto e silencioso de ser de Emília, foi seu jeito carinhoso com Augusta o que cativou Catarina, e ambas cuidavam juntas da menina. Assim, momentos angustiantes da ação presente vão se alternando com novos flash-backs do passado de Catarina.

Por fim, Catarina, na longa vigília, rememora os tempos da infância, quando tinha 12 anos, e começou a estudar no Educandário, graças a uma tal senhora Jordão que lhe fez a caridade de lhe pagar os estudos. A menina era órfã, foi abandonada na roda de um orfanato e criada por freiras. Duas dessas freiras marcam consideravelmente sua vida, a irmã Júlia e irmã Teresa. A primeira religiosa foi quem a recolheu da roda e se tornou de imediato sua protetora. Assim, quando chegou o momento certo, a piedosa madre trata de arranjar uma madame da sociedade que financiasse os estudos da menina Catarina. A outra religiosa, irmã Teresa, é sua professora no Educandário, e vai despertar na menina a veia de escritora:

Duas mulheres semearam ternura naqueles tempos. Diversos foram os resultados do carinho. Uma procurava amortecer-lhe os sentimentos, empurrando-a para a humildade. Outra, espicaçando-a sem tréguas, gritava-lhe o valor de um caráter, que todo fardo tem de ser levado de cabeça erguida. Amou com devoção as duas mulheres, aquela que a recebia todas as manhãs e a outra que a esperava à noite, uma de cada lado do portão. Educandário e Orfanato. Irmã Júlia e Madre Tereza, luzes contraditórias que procuravam identificar a verdadeira saída da planície. Lonjura que se desdobrava diante de seus olhos adolescentes, interminável, entrecruzada de caminhos. (O sino e a rosa, p. 30).

Assim, Catarina cresceu e foi educada dividida entre dois mundos, que residiam lado a lado: orfanato e educandário. A menina fez jus à educação recebida através da caridade de Madame Jordão, pois era excelente aluna, tinha amor pela leitura, tirava as melhores notas, “abriu a

lista dos resultados finais com o máximo de distinções – p.31”; e escrevia muito bem: “O prazer do estudo se entranhara nela, com o domínio inteiro de uma primeira paixão”, (p.31). No entanto, sua trajetória estudantil é atravessada por alguns obstáculos dolorosos como o episódio do sino, a vida de menina pobre e órfã estudando com meninas ricas, o complexo de não ter família, o vazio de nunca saber quem são seus pais e ter que crescer sem referências maternas, contudo sem nunca perder a esperança de um dia encontrar sua progenitora, mesmo depois de adulta e casada.

Feito o resumo da narrativa, passamos a um estudo mais profundo da personagem Catarina, retomando o texto agora sob o viés das Ciências Sociais, trabalhando com a noção de Gênero como uma construção cultural. Temos a proposta de estudar a importância da maternação na vida de Catarina, ou seja, o objetivo de desvelar as estratégias empregadas pela autora na construção das relações familiares. Elódia Xavier, ao estudar várias autoras contemporâneas, chama-nos a atenção para a frequência com que o tema da família comparece nos textos de autoria feminina em razão de ter sido o lar o lugar por excelência da atuação das mulheres na Modernidade e na primeira metade do século XX:

Basta a leitura de vários textos de autoria feminina para se perceber a recorrência do tema da família. Voltadas, sobretudo, para o espaço doméstico, privado, as mulheres, ao construir seu universo ficcional, priorizam as relações familiares, “os laços de família, citando Clarice Lispector. Esses laços, protetores e constritivos, são freqüentemente, elementos estruturantes dos conflitos narrados. A família é, portanto, um tema que se impõe àqueles (as) que se interessam pela problemática feminina, seja ela abordada pelos mais diferentes campos do saber. A família como lugar de adestramento para a adequação social é, muitas vezes, a responsável pelos conflitos narrados... (XAVIER, 2007, p.119).

A narrativa de Alina Paim em estudo se encaixa também na recorrência ao tema família, o que justifica olhar para Catarina levando em conta a questão da maternagem. Assim, vamos dividir este artigo em duas partes: a análise de Catarina menina, ditando todas as suas atitudes pela ausência de mãe, pela sua condição de órfã; e a Catarina casada e mãe, que

coloca tudo o mais em segundo plano em razão da maternagem. Deste modo, adotamos algumas idéias de Nancy Chodorow, autora que fez um estudo completo sobre a maternação das mulheres e, em particular, o modo como a maternação é reproduzida através das gerações. A maternação seria o ato de gerar e se dedicar ao criar os próprios filhos, fazendo isso com exclusividade, como fato central e único da vida das mulheres, como se nada mais existisse de importante.

Para Chodorow, apesar de algumas mudanças das relações de gênero e familiares nas últimas décadas, como a diminuição das taxas de casamento e fertilidade, bem como a crescente atuação da mulher no espaço público; as mulheres continuam maternando, porque ela sempre cuidaram de crianças, em geral como mães, em famílias e, às vezes, como trabalhadoras em centros de assistência à infância, como domésticas pagas ou como escravas. A maternação nas mulheres é um dos poucos elementos universais e duráveis da divisão sexual do trabalho por sexos:

As mulheres maternam. Em nossa sociedade, como na maioria das sociedades, as mulheres não apenas geram filhos. Elas também assumem a responsabilidade inicial pelo cuidado da criança, dedicam mais tempo a bebês e crianças do que os homens, e mantêm os primeiros laços emocionais com os bebês. Quando as mães biológicas não proporcionam os cuidados iniciais, outras mulheres, e não homens, virtualmente sempre assumem o seu lugar. Embora os pais e outros homens empreguem quantidades variáveis de tempo com bebês e filhos, o pai raramente é o primeiro responsável pela criança (CHODOROW, 1990, p.17).

Em razão da conexão aparentemente natural entre a capacidade da mulher em parir, amamentar, ser responsável pelo cuidado dos filhos e ao prolongado cuidado na infância de seres humanos, a maternação das mulheres tem sido admitida como evidente e natural. Tem mesmo sido admitida como algo inevitável por cientistas sociais, muitas feministas e, com certeza, pelos adversários do feminismo. Entretanto, Chodorow observa que nem sempre a maternação foi dominante na vida das mulheres. Antigamente, o lar era a principal unidade produtiva da sociedade. Os filhos

eram integrados no mundo adulto do trabalho desde cedo. As mulheres arcavam com a responsabilidade da criação dos filhos juntamente com uma ampla variedade de outros trabalhos produtivos. Com o advento do capitalismo, o lar e o local de trabalho, antes a mesma coisa, passam a ser lugares separados e estanques.

Essa mudança na organização da produção surgiu trazendo mudanças de longo alcance que produziram transformações da família e na vida das mulheres. Elas ficaram com seu papel diminuído na produção material, além do que a família tornou-se uma instituição especificamente relacional, a esfera pessoal da sociedade. A função das mulheres na família centrou-se no cuidado com os filhos e homens. Esse papel implicava mais que trabalho físico. Era relacional e pessoal e, tanto no caso dos filhos como dos homens, maternal. À medida que a maternagem das mulheres tornou-se menos interligada com suas outras tarefas indispensáveis, tornou-se também mais isolada e exclusiva. A família ocidental tem sido amplamente “nuclear”, por séculos, os lares raramente continham mais do que um casal com filhos. Mas as crianças eram criadas com ajuda de empregados, tias solteiras e avós. A industrialização capitalista, porém, afastou as tias solteiras, irmãos mais velhos, avós do lar burguês e reduziram o tempo dos homens na vida familiar. (CHODOROW, 1990, p.18-20).

Na segunda metade do século XX, as mulheres começaram a adentrar as universidades, a construir carreiras e a trabalhar fora, atuando no espaço público. No entanto, a participação feminina no trabalho remunerado não mudou as condições de maternagem. Quando as mulheres estão em casa, ainda têm responsabilidade quase total pelos filhos. Em 2014, as mulheres podem ter empregos, podem ter somente um ou dois filhos, e às vezes preferem não ter nenhum, mas permanecem responsáveis pela harmonia do lar e da família. Mesmo com a taxa de divórcio estando muito mais elevada, as pessoas continuam casando e tendo filhos bem mais tarde. Portanto, as mulheres continuam a maternar, e a maioria delas ainda confere suprema importância ao casamento e quer se casar.

Podemos observar, na grande maioria dos seriados americanos transmitidos na TV, entre 2008 e 2014, os conflitos vividos pela mulher que trabalha fora e a questão da maternagem. No seriado “Lipstick Jungle” (Selva do Batom, 2008), que retrata a vida de três amigas, duas casadas e uma estilista solteira, uma das 3 protagonistas é descrita como mau exemplo de mãe (representada pela atriz Brooke Shields), pois o trabalho de produtora de cinema lhe absorve todo o tempo. Ela nunca se ocupa da maternagem, e sim o marido desempregado, que se ressentido de não ter emprego e da indiferença dela com os rebentos. Em outros seriados, a protagonista de preferência é solteira, mulher sem par, para não ter estes problemas de ter que se ocupar de filhos e da casa, como a Olivia Benson, de “Lei e Ordem – Unidade de Vítimas Especiais”, foi sempre tão bem sucedida na profissão de policial, que depois de mais de 10 temporadas, se tornou a chefe da Delegacia. Outro exemplo temo na policial detetive que foi protagonista de “Cold Case”. A detetive Lisbeth, de “Cold Case”, de vez em quando aparecia dispensando alguns cuidados para uma mãe alcoólatra, enquanto o centro de sua vida sempre girou em torno de resolver casos antigos e arquivados de assassinatos cruéis, casos que tinha “esfriado”, cujos assassinos nunca foram encontrados.

Passemos a ver como se dá esta questão da maternagem na vida de Catarina. Ela é descrita como mãe muito dedicada, haja vista que está passando a noite acordada em vigília à filha doente, cuja febre não parece diminuir. Sua devoção é exclusiva, quando a babá ou o marido acodem durante a madrugada por causa de algum barulho ou choro da criança, Catarina ordena que voltem a dormir, recusando qualquer ajuda. Ela pensa ser sua obrigação principal maternar a filha e não dos outros dois personagens. Catarina nem questiona ter que ficar desperta a noite inteira, como se fosse um dever natural dela no papel de mãe.

Chodorow esclarece que a psicologia e a sociologia pós-freudiana ofereceram novos argumentos em favor da idealização e reforço do papel maternal das mulheres, na medida em que acentuaram a importância decisiva do relacionamento mãe-filho para o desenvolvimento das crianças

(1980, p.20). A autora assinala também que o papel emocional das mulheres na família e sua função maternal psicológica aumentaram precisamente quando seus papéis econômico e biológico diminuíram. Hoje, percebemos melhor a maternação das mulheres porque essa função deixou de estar misturada a uma série de outras atividades e relações humanas.

O romance *O sino e a rosa* retrata bem as duas faces de Catarina: a mulher escritora, enquanto profissional realizada e a mulher-mãe. Entretanto, como conquistar a maternidade lhe foi algo muito difícil e uma tarefa espinhosa, Catarina tentou por anos engravidar; quando a filha adocece de forma perigosa, somente existe para Catarina a sua função de mãe. Diante da filha enferma, a Catarina mãe se sobrepõe à Catarina escritora, que se anula por completo. Como bem percebe Chodorow, a maternação se destaca em sua intensidade emocional e no seu significado, bem como na sua centralidade para a vida e a definição social das mulheres.

A narrativa da vida de Catarina, habilmente alternando a história da menina muito estudiosa e ambiciosa em se tornar escritora, com a mãe extremosa de Augusta, velando o sono da filha febril, coloca em tela a discussão do grande conflito interno das mulheres que cumprem dupla jornada: ter uma carreira profissional, concomitantemente com o papel de mãe e, nesse jogo, estar diariamente tentando conciliar o trabalho fora de casa com o dever de maternar, do qual não podem ou não conseguem se furtar.

Alina Paim descreve em seu romance o impacto sofrido pelas mulheres das décadas finais do século XX, visto que as mulheres mesmo tendo uma carreira e trabalhando no espaço público, continuam a maternar e a maioria delas ainda se casa, como algo imprescindível na vida da mulher. As mulheres ainda sofrem discriminação na força de trabalho e continuam sofrendo desigualdades na família, como também a violência contra a mulher não está diminuindo no século XXI. Continuamos a viver numa sociedade machista, muito embora as bases legais da dominação masculina estejam ruindo (Chodorow, 1980, p.21).

Não podemos ignorar que Catarina almeja como escritora descobrir a imagem de sua mãe ausente. Ela deseja, ao publicar o primeiro livro, encontrar reconhecimento e notoriedade que pudessem fazer a mãe invisível, durante toda a existência de Catarina, surgir do nada para parabenizar a filha e mostrar sincero arrependimento por tê-la abandonado. A escrita, portanto, é um modo para resgatar a figura materna, reconstruir os laços com a mãe biológica, mas o sonho dourado da escritora gloriosa se apaga diante da filha doente. Augusta, a filha adorada, é a prioridade de Catarina e não a sua carreira de escritora.

Retira a mão da testa da criança e o calor permanece-lhe na pele. Os cabelos sobre a franha, secos e emaranhados. Vinte e quatro horas sem contato do pente. Quando ia Augusta deixar pentear-se sem gritaria e zanga e lágrimas? Cachos enroscados e secos. Falta-lhe coragem para impor mais um suplício, se de meia em meia hora cresce diante da menina, dragão armado de colher e xicara, obrigando-a a engolir drogas amargas, pegajosas, horríveis (*O sino e a rosa*, p. 14).

Chodorow afirma que a maternação das mulheres determina a posição principal das mulheres na esfera doméstica e cria a base para a diferenciação estrutural das esferas doméstica e pública. Cultural e politicamente a esfera pública domina a doméstica, e, portanto, os homens dominam a sociedade e as famílias (1980, p.25). Elódia Xavier, por sua vez, afirma que Catarina mesmo dedicada a maternagem permanece livre:

Entre o recurso ao termômetro e a administração do antitérmico, Catarina, escritora por vocação, revê toda sua vida, entremeando várias temporalidades, num processo labiríntico, sem perder o fio da meada. Da roda dos enjeitados à condição de esposa e mãe, o narrador enfatiza aqueles momentos onde a integridade da protagonista esteve ameaçada, prevalecendo sempre o corpo liberado (2009, p.71)

Chodorow considera ainda que os vínculos familiares do parentesco e a vida familiar continuam decisivos para as mulheres. Depois que a produção saiu da esfera doméstica, a reprodução tornou-se ainda mais definidora e limitadora das atividades diárias das mulheres e das

próprias mulheres (1980, p.29). Teóricas feministas cedo reconheceram a família como agente central da opressão das mulheres, bem como a principal instituição da vida das mulheres. Catarina menina enfrentava as freiras do Educandário e a Catarina adulta se vê totalmente tolhida aos cuidados exclusivos da filha doente, presa ao lar sem outra alternativa além de ser mãe e dona de casa.

Catarina foi valente e forte em menina, como no desafio que viveu ao confrontar a freira mentirosa do Educandário. Na ocasião, a pequena estudante é acusada por uma das freiras de ser mentirosa, sendo que ela foi castigada pela diretoria da escola, que a colocou em pé no pátio, o dia inteiro ao lado de um sino, quando ficasse cansada, bastaria tocá-lo, admitindo a culpa e seria libertada do castigo. Resistente à fome, dor e cansaço, Catarina não encosta no sino, ficando durante 40 horas no pátio escolar, uma vez que tocar o sino alardearia sua desistência e confissão de culpa. Por ser inocente, ela resiste por tantas horas, até que religiosa penalizada com o sofrimento da menina, admite que mentiu para incriminar Catarina. A experiência foi dolorosa, mas ao mesmo tempo a preparou para as dores da vida. Essa Catarina é a mesma que enfrenta o desafio de cuidar da filha doente.

Debaixo do sino começa a existir realmente, nessas horas cabem mais pensamentos e emoções que no escorregar dos dias, em tarefas rotineiras. Sofrer apura a vista? Não a vista dos olhos que veem o céu, os estefanotes da latada, as uvas maduras de Madre Superiora, os rostos de freiras e de alunas. Pensa em uma vista oculta, o enxergar da compreensão (*O sino e a rosa*, p. 111).

Convém lembrar que este trabalho se limita a analisar a Catarina do primeiro volume da trilogia, nos dois outros livros *A Chave do Mundo e O Círculo*, a história continua com a crianças sempre doente. Somente no terceiro volume, ao final, Henrique, marido de Catarina vem acordá-la, de manhã cedo, nas escadas ao pé do quarto da menina, e lhe conta que Augusta amanheceu cheia de pintinhas e está com sarampo. Portanto, os três volumes contam uma história cujo tempo é marcado por uma noite

na vida de Catarina velando o sono da filha enferma e rememorando toda a sua vida. No segundo volume, ela relembra os tempos de mocinha, o primeiro amor Daniel, foi abraçou a vida de padre, indo pro Seminário; também os tempos em que ela viveu entre o orfanato da freiras e a casa de Madame Jordão sofrendo assédio do marido da madame, por fim os tempo em que vai dividir apartamento com uma amiga.

O terceiro volume retrata Catarina rememorando os tempos em que conheceu seu marido Henrique, um dentista, o reencontro com o amor da mocidade, o Daniel e a decisão de ficar com o marido mesmo, que era um homem bom. A trilogia se encerra com o esposo lhe comunicando que a doença de Augusta é sarampo. O tempo da doença da filha é o espaço para uma profunda reflexão existencial de Catarina, rever seus passos e os rumos de sua vida e aquilo que realmente quer para si como o mais essencial na vida.

Poderíamos finalizar, sugerindo que os símbolos da história sinalizam que a Catarina mãe é como a rosa, aceita os espinhos, a dor, metáfora perfeita para maternagem, a rosa tem beleza e espinhos, idem o ser mãe. Enquanto a Catarina menina, que se tornou escritora, detentora da palavra, simboliza a espada, a luta aguerrida, o trabalho, a determinação em enfrentar tudo e todos. A rosa também se refere ao nome do conto que Catarina escreveu nos tempos do Educandário, em que já demonstrava ser excelente nas redações. O título do livro *O sino e a rosa* remetem aos dois polos opostos na vida de Catarina: ser mãe X ser escritora; o trabalho da maternagem X o trabalho do mundo; o sino sendo a saída fácil para as dores e as oposições na vida, enquanto a rosa é o grande prêmio, a recompensa, a parte boa. Como lhe diz a madre superiora, quando Catarina vai embora do orfanato com Madame Jordão:

Só é realmente nosso aquilo que possuímos quando estamos de mãos vazias. Nosso Patrimônio inalienável cabe dentro de nós: experiência, dignidade, fantasia, saber e sentimento. (...) Menina, talvez sejas mais rica do que Salomão. Tens uma rosa, uma espada e um sonho (*O sino e a rosa*, p.171).

## REFERÊNCIAS

CARDOSO, Ana Leal. “Marcas do feminismo em Alina Paim”, in: CARDOSO, Ana Leal & GOMES, Carlos Magno (org.). *Do imaginário às representações na literatura*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2007, p. 135 a 143.

CHODOROW, Nancy. *Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher*. Tradução de Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1990.

LOBO, Luiza. *Guia de escritoras da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

PAIM, Alina. *A chave do mundo*. Rio de Janeiro: Lidador, 1965.

\_\_\_\_\_. *O círculo*. Rio de Janeiro: Lidador, 1965.

\_\_\_\_\_. *O sino e a rosa*. Rio de Janeiro: Lidador, 1965.

SANTOS, Gil Francisco. “A romancista Alina Paim”. In: Edição Número 80. 01/04/2006. Disponível em <http://kplus.cosmo.com.br/materia.asp?co=296&rv=Literatura> acessado em 15 de setembro de 2008.

XAVIER, Elódia. “A família pelo olhar da escritora brasileira”, in: CARDOSO, Ana Leal & GOMES, Carlos Magno (Orgs.). *Do imaginário às representações na literatura*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2007, p.119 a 126.

XAVIER, Elódia. “A construção de um corpo liberado: a trilogia Catarina, de Alina Paim”, In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n°. 33. Brasília, janeiro-junho de 2009, pp. 71-80.

## Livros de Leitura para Meninas no Século XIX

### *Libros de Lecturas para Niñas en el Siglo XIX*

### *Reading Books for Young Ladies in the Nineteenth Century*

Maricilde Oliveira Coelho  
Francisca Izabel Pereira Maciel

**Resumo:** este artigo apresenta e analisa livros que circularam na escola elementar do século XIX, designadamente para a escola feminina no Brasil. Esses livros de leitura corrente trazem narrativas que combinam ensinamento de História, Geografia e Ciências Naturais com lições morais e religiosas, compondo um resumo de conhecimentos gerais associados ao aprendizado das boas maneiras e da educação doméstica. Neste sentido, avaliou-se o projeto proposto para a educação de meninas, filhas de classe social favorecida, naquele momento histórico, verificando-se que essa educação baseada em valores cristãos visava ensinar as meninas a tornarem-se, no futuro, boas senhoras e mães.

**Palavras-chave:** livros, educação, meninas.

**Resumen:** este artículo presenta y analiza libros que circularon en la escuela primaria del siglo XIX, en particular en la escuela femenina en Brasil. Estos libros traen narrativas corrientes que combinan lecciones de historia, geografía y ciencias naturales con lecciones morales y religiosas, estas componen un Resumen de conocimientos generales asociados al aprendizaje de buenos modales y educación doméstica. En este sentido, se evaluó el proyecto propuesto para la educación de las niñas, hijas de la clase social favorecida, en este momento histórico, además se verificó que esa educación basada en valores cristianos tenía como objetivo enseñar a las niñas a hacerse en el futuro, buenas señoras y madres.

**Palabras clave:** libros, educación, niñas.

**Abstract:** this paper presents and analyzes reading books especially designed for young ladies that circulated in Brazilian elementary schools of the nineteenth century. Those reading books contained narratives combining lessons of history, geography, natural sciences and moral and religious ones in order to piece together an account of general knowledge of etiquette and family life education. To this end, the educational project for the young ladies born into rich families of the nineteenth century was analyzed. The analysis established that education then offered was based on Christian values and aimed to teach the ladies to be good wives and good mothers.

**Keywords:** books, education, young ladies.

---

**Maricilde Oliveira Coelho** possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará. Mestrado em Educação/USP(2004) e doutorado em Educação/USP (2009). Professora da Escola de Aplicação/UFGA. Participa do grupo de pesquisa: História da Educação na Amazônia (GEDHA) da UEPA - registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. mail: [maricild@ufpa.br](mailto:maricild@ufpa.br)

**Francisca Izabel Pereira Maciel** possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Minas Gerais Belo Horizonte - Minas Gerais- Brasil/UFMG. Mestrado em Educação/UFMG (1994) e doutorado em Educação/UFMG (2001). Pós doutorado PUC/SP. Professora associada da Faculdade de Educação/UFMG. Integra o corpo docente da Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFMG. Coordena o grupo de pesquisa: Alfabetização no Brasil: o estado do conhecimento - registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. E-mail: [emaildafrancisca@gmail.com](mailto:emaildafrancisca@gmail.com)

---

## INTRODUÇÃO

Eis como, no século XVIII, Rosseau orienta a educação laica das mulheres com base partir na educação de Sofia, no capítulo V de *Emílio*:

A busca das verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não é da alçada das mulheres, pois todos os seus estudos devem ligar-se à prática (ROSSEAU, 2004, p.565).

O ensino prático proposto por Rosseau, para educar a mulher, tinha por fim preparar melhor a mulher para as atividades do lar e, conseqüentemente, para cumprir a tarefa de primeira educadora das novas gerações. Ao propor um estudo prático que incluía ler, escrever, contar, prendas domésticas e educação moral, Rosseau inspirou os debates do século XIX sobre a educação que deveria ser dada à mulher: educação atrelada à modernidade da sociedade e constituída sob a formação cristã, e no caso brasileiro, de referência católica. No Brasil, ao longo do século XIX, vários intelectuais se manifestaram a respeito da importância do papel da mulher na sociedade, entre eles: José Lino Coutinho, Nísia Floresta, Tito Lívio de Castro, Félix Ferreira e José Veríssimo. Em especial, os intelectuais enfatizaram a ação da mulher no cuidado e na educação dos filhos e posteriormente nas lidas do magistério primário.

A primeira lei de instrução pública, de 15 de outubro de 1827, não esqueceu a educação feminina e em seu artigo 12 determinou que, além do ensino das primeiras letras, fosse ensinado para as meninas prendas “que servem à economia doméstica”, ou seja, conhecimentos elementares de música e de bordado e costura - chamados de trabalhos de agulha. O maranhense Antonio de Almeida Oliveira informa na obra *O Ensino Público*, publicada pela primeira vez em 1871, que dos 4.890 estabelecimentos de instrução primária do Brasil, 1.752 atendiam o sexo feminino, sendo 1.339 públicos e 413 particulares, ambos frequentados por 50.758 alunas. Na Província do Pará, em 1863, contava-se 66 escolas masculinas, que atendiam 2.908 alunos e 26 escolas femininas com 674 alunas (PARÁ,

1864). Apesar do amparo jurídico do país, de certo modo favorecer a criação e a manutenção de escolas públicas, o número de escolas destinadas ao ensino primário das meninas ainda era bastante inferior ao de meninos.

E nessas escolas, os valores morais dos quais Rousseau falava a respeito dos estudos práticos para meninas eram transmitidos por meio de todo um sistema educacional e particularmente pelos livros de leitura, objeto deste estudo. Quais as leituras de formação dirigidas às meninas nas escolas femininas de outrora? Na nota de objetos fornecidos às escolas da Província do Pará no ano letivo de 1868 está registrado um conjunto diversificado de livros e uma variedade de outros materiais constitutivos da cultura escolar escrita, como escrivatinhas, lápis, esponjas, tintas, canetas, papéis. Entre os livros destinados à aprendizagem inicial da leitura, encontram-se as *Cartas de ABC*, os *Métodos*, do Dr. Abílio, e os *Métodos facílimos*, de Achilles Monteverde; e da escrita, os traslados e os *Manuscritos*, de Duarte Ventura. Para leitura nos momentos finais da instrução elementar, têm-se os livros *Motins Políticos*, do Dr. Rayol, *Compêndios de Geografia* e *Manuais Enciclopédicos*. Ao lado desses livros, também, aparece a *Gramática*, de Conduro, *Catecismos da Doutrina Cristã* e o livro de leitura *Tesouro de Meninas*, este último designado especificadamente para a escola de meninas (PARÁ, 1868).

Em 1903, o Conselho Superior de Instrução Pública do Estado do Pará admitiu a adoção de vários livros para o ensino primário. Para a educação de meninas, foi adotado o livro *Noções da Vida Doméstica*, de Felix Ferreira, indicado para o quarto ano primário, e *O Livro de Nina*, de Eponina Conduro Serra, para o segundo ano primário, com a recomendação de ser “especialmente destinado às escolas do sexo feminino”. Observa-se que para as séries iniciais do curso primário, não há diferenciação de gênero entre os livros adotados. As cartilhas, primeiros livros de leituras e cartas de ABC são adotados desde o início do século XIX igualmente para ambos os sexos. Apenas a partir do domínio da leitura corrente há uma preocupação das autoridades em ofertar diferentes leituras para meninas e meninos.

Para este estudo, voltado para a configuração de uma História da leitura na escola elementar feminina no século XIX, foram analisadas obras oficialmente destinadas para o público feminino: *Tesouro de Meninas, ou Diálogos de uma Sábia Aia e suas Discípulas*, da autora francesa Jeanne Marie Leprice de Beaumont; *Noções da Vida Doméstica*, de Felix Ferreira; *O Livro de Nina*, de Eponina Conduru Serra e o livro *L'Historie d'une boucheé de pain, letres à une petit fille sur nos organes et nos fonctions*, de autoria de Jean Macé, que na tradução brasileira ficou com o título de *História de um Bocadinho de Pão, Cartas a uma Menina acerca da Vida do Homem e dos Animais*.

### 1. Tesouro de Meninas, ou Diálogos de uma Sábia Aia e suas Discípulas

O livro *Tesouro de Meninas, ou Diálogos de uma Sábia Aia e suas Discípulas*, da autora francesa Jeanne Marie Leprice de Beaumont, foi publicado pela primeira vez em 1758 e alcançou grande êxito editorial, sendo traduzido para vários idiomas. Foi traduzido para o português por Joaquim Ignácio de Frias e publicado em Lisboa em 1774, tendo sucesso de venda desde o início de seu lançamento. Quase cem anos depois da primeira edição, em 1861, o cônego J. F. dos Santos, lente de Geografia do Seminário de Olinda, refez e aumentou a tradução portuguesa de Frias, incluiu noções de Geografia e História do Brasil e do continente americano e a publicou em Pernambuco pela Tipografia de Santos & Companhia.

Ana Maria Machado (2008) informa que a autora de *Tesouro de meninas*, madame Jeanne Marie Leprice de Beaumont, nasceu em Rouen em 1711 e estudou num convento de freiras na Normandia. Com a morte de seu marido, o marquês Grimard de Beaumont, passou a dar aulas num educandário de religiosas, e foi também preceptora de princesas dos círculos aristocráticos. Em 1750, mudou-se para Londres onde travou conhecimento da publicação de pequenos opúsculos de baixo preço, os *chapbooks*. Ao perceber o alcance dos folhetins na sociedade londrina e

francesa, uniu a educação e a literatura e passou a publicar para crianças, adolescentes e senhoras.

A versão brasileira da obra francesa *Magasin des enfants ou Dialogue entre une sage gouvernante et plusieurs de ses élèves de grande distinction* reuniu uma compilação de conhecimentos gerais e de educação doméstica para jovens leitoras, mesclando lições de História, Geografia e Ciência Naturais com lições morais e religiosas. Foi editado em dois volumes e constitui um compêndio literário e científico. Ana Maria Machado (2008) considera essa obra um marco histórico da literatura infantil, pois sua autora, Jeanne Marie Leprince de Beaumont, tirou os contos de fada do âmbito da literatura geral, onde se encontravam, e transportou-os para os leitores iniciantes com um estilo simples e associado ao aspecto pedagógico.

O livro é composto por uma série de diálogos entre a aia Bonna, e suas discípulas - Sensata, Espirituosa, Mary, Carlota, Molly, Babiolla e Altiva, que possuem entre cinco e treze anos de idade. Nas conversas entre elas, misturam-se contos e fábulas populares, “polidos e expurgados dos elementos perturbadores e oníricos inadequados à infância” (Machado, 2008, p. 15), relatos da História Sagrada e lições de Geografia, História e Ciências. Porém, o principal objetivo do livro era formar meninas e mulheres virtuosas do ponto de vista moral e religioso e assim, lições de bom comportamento e lições sagradas aparecem nos diálogos de maneira simples, clara e atrativa.

A fórmula usada por Jeanne Marie Leprince de Beaumont na adaptação dos contos e fábulas populares para as crianças seguiu algumas condições, como a de deixar, ao final da leitura da história, uma lição moral e também a de possibilitar a aprendizagem de um conteúdo escolar. Por exemplo, no conto do pescador e do viandante a lição final defende a caridade e a gratidão a Deus ao invés da ambição e da avaréza, inicia com os ensinamentos dos estados físicos da água. Na narração do episódio bíblico da Arca de Noé, Bonna conduz a leitura para também estudar os princípios da física, com a explicação do porquê de uma faca afundar e um navio não.

Os diálogos da instruída aia e suas discípulas evocam as características do método maiêutico. Na narrativa de uma passagem bíblica, a história de Adão e Eva, a aia orienta o aprendizado das alunas fazendo perguntas sobre a história contada e comentando a resposta de cada menina:

Bonna (aia): Dizei, Sensata, a estas meninas o que se deve fazer, depois que se aprende ou ouve alguma história.

Sensata: Vós me tendes dito que se devem examinar os vícios e as virtudes daqueles de quem se leem as histórias, para evitarmos os mesmos erros, e praticar as suas virtudes.

Bonna: Respondeste muito bem; mas dizei-me, Molly, que utilidade quereis tirar desta história?

Molly: Quando cair em alguma culpa, não me desculparei, antes pedirei perdão a Deus.

Bonna: Está muito bem dito; e vós, Carlota, que direis?

Carlota: Quando eu quiser ser gulosa, ou desobediente, lembrar-me-ei que a serpente está ao meu lado, e que me aconselha estas coisas; então eu direi: Vai-te, maligna, eu quero antes obedecer a Deus do que a ti.

Bonna: Sois muito discreta, quando assim discorreis; e Espirituosa que julga?

Espirituosa: Eu julgo que Eva era soberba, querendo saber tanto como Deus; mas também era muito gulosa, o que se lhe poderia perdoar se não tivesse o que comer; mas tendo tanta variedade de coisas, não tem desculpa; e parece-me que, se estivesse em seu lugar, me não lembrariam esses desprezíveis pomos (LEPRICE DE BEAUMONT, 2008, p.65-66).

Na trilha da moral e dos valores cristãos, Leprice de Beaumont ensina às meninas leitoras que devem sempre discernir entre o certo e o errado; entre o vício e a virtude, sabendo escolher o caminho de obediência a Deus. A sábia aia dirigia-se de forma atenciosa o terna para todas as meninas com o objetivo de edificar o espírito com sermões sobre virtudes e ética e, ao mesmo tempo, prepará-las como mulheres da nobreza. No diálogo XI, Bonna discorre sobre o modo de tratar os criados:

Pela maior parte, menina, os maus amos é que fazem os maus criados. Se não os estimais, também eles não vos estimam: servem-vos por terem necessidade de dinheiro; mas ao mesmo tempo amaldiçoam a sua pobreza, que os obriga a servir. Eu me lembrarei sempre do que a senhora

F. dizia a uma inestimável filha, que lhe morreu, e que, se vivesse, serviria de modelo a todas as senhoras. [...] Quando mandava fazer alguma coisa, dizia: Rogo-vos que façais isto. Agradecia os menores serviços que lhe faziam, com um ar engraçado e contente; e quando se via precisada a repreender os domésticos, o fazia sem ralar; e por isso receavam todos de lhe desobedecer, ficando tão pesarosos quando ela morreu como se fossem seus filhos (LEPRICE DE BEAUMONT, 2008, p. 130-131).

O sucesso editorial de *Tesouro de meninas* fez surgirem diferentes traduções e publicações de vários outros *Tesouros*. ABREU (2003) informa que entre 1808 e 1826 foram enviados para o Rio de Janeiro vários livros que aparecia *Tesouros* no título: *Tesouro de adultos*, *Tesouro de adultas*, *Tesouro dos prudentes* e *Tesouro da paciência nas chagas de Jesus Cristo*. A versão congênere *Tesouro de meninos, obra clássica dividida em três partes: moral, virtude e civilidade*, do francês Pierre Louis Blanchard, foi traduzida para o português por Matheus José da Costa e publicada em 1813 pela Impressão Régia de Lisboa. O livro descreve os diálogos de um pai de família e seus filhos, Paulino e Felícia, em passeios, observações da natureza e conversas, nas quais ensinamentos científicos se entrelaçam a conselhos sobre os deveres morais, as virtudes e a civilidade.

Pesquisas de Tambara (2002), Abreu (2003), Sena (2010) e Gonçalves Filho (2011) revelam a circulação das obras *Tesouro de meninas* e *Tesouro de meninos* no município da Corte e nas províncias de São Pedro do Rio Grande do Sul, Pernambuco e Paraíba, no período imperial. Na Província do Pará, 87 volumes da obra *Tesouro de meninas* foram distribuídos nas escolas elementares femininas em 1868 (PARÁ, 1868). Essas obras, marcadamente voltadas para a transmissão de valores, circularam em diferentes províncias brasileiras e revelam um dos meios que se pode buscar para construir a história da formação ideológica de meninos e meninas de uma determinada classe social do Brasil oitocentista.

## 2. Noções da vida doméstica

O livro *Noções da Vida Doméstica*, destinado às aulas primárias do sexo feminino, foi traduzido e adaptado da obra francesa *Cours de l'économie domestique*, da madame Eugène Hippéau, publicado na França em 1869, por

Felix Ferreira em 1879. Já em 1880, a obra foi autorizada pelo Conselho Diretor da Instrução Primária para ser adotada nas escolas primárias femininas do município da Corte. Sacramento Blake (1899, p. 332) refere que Felix Ferreira (1841-1898) foi funcionário da Biblioteca Nacional, dedicou-se ao jornalismo, às letras e ao comércio de livros. Participou de instituições com finalidades educativas como a Sociedade Amante da Instrução e a Sociedade Propagadora das Belas Artes. Em 1879, Felix Ferreira lançou a versão masculina de *Noções da Vida Doméstica*, o livro *Noções da Vida Prática*, para as escolas masculinas, também adotado no Pará em 1903 para o quarto ano primário em sua 8ª.edição.

Na Província do Pará, o livro *Noções da Vida Doméstica* foi adotado em 1891, porém em 1893, o parecer do Conselho Superior de Instrução Pública sobre os livros que deveriam ser admitidos definitivamente nas escolas públicas, recomendou a substituição do mesmo pela leitura da tradução brasileira *Coração*, do italiano Edmundo de Amices. Como o artigo 194, do regulamento da Instrução Pública de 13 de junho de 1891, previa a liberdade do professor na escolha de livros que lhes parecesse melhor para o ensino, não se pode afirmar que *Noções da Vida Doméstica* deixou de circular nas escolas femininas do Pará. Em 26 de fevereiro de 1903, o parecer do Conselho Superior de Instrução Pública do Pará assinado por Augusto Olympio de Araújo e Souza, Raymundo Bertholdo Nunes, Antonio Firmo Dias Cardoso, Cônego Dominiciano Cardoso e Virgílio Martins Lopes de Mendonça indicou o livro *Noções da Vida Doméstica* para leitura do quarto ano primário das escolas femininas.

Bastos e Garcia (1999) consideram o livro de leitura *Noções da Vida Doméstica* a obra que constitui o discurso fundador sobre a disciplina economia doméstica para as escolas femininas do Brasil. A obra é composta de treze capítulos e trata do aperfeiçoamento moral da mulher por meio da ordem, da regularidade e do bom emprego do tempo. No primeiro capítulo, o autor informa para a leitora que economia doméstica é “a arte de dirigir e regular economicamente as coisas de casa; arte de bem

empregar o tempo, a inteligência e o dinheiro”, e compara: “a economia doméstica está para o governo da família como a economia política está para o governo da Nação”.

A leitura de *Noções da Vida Doméstica* contém uma série de ensinamentos referentes à administração do lar. Para Louro (2009), isto não é apenas uma transposição de conhecimentos domésticos para o âmbito escolar. É principalmente uma reelaboração desses saberes mediado pela escola, que se colocava como legítima representante dos conhecimentos exigidos para a mulher moderna, ao gerar uma ruptura com os conhecimentos aprendidos no lar e, ao mesmo tempo, promover a formação das meninas com referências domésticas.

### 3. O Livro de Nina

Eidorfe Moreira, na obra *O Livro Didático Paraense* (1989), informa que Eponina de Oliveira Conduru Serra, autora de *O Livro de Nina*, foi a primeira mulher a publicar uma obra escolar em nosso Estado e pertencia a uma tradicional família maranhense. Segundo Moreira, *O Livro de Nina* teve sua primeira edição em 1893, impressa em Paris e editada pela Livraria Clássica.

O livro foi adotado pelo Conselho Superior da Instrução Pública do Pará em 1898, já na 4ª. edição, e em 1903, para o segundo ano primário, com a recomendação de ser “especialmente destinado às escolas do sexo feminino”. Sobre a adoção do livro nas escolas paraenses, o jornal *O Pará*, de 14 de outubro de 1898, transcreveu crônica do jornal *O Federalista*, do Estado do Maranhão, assinada pelas iniciais D. B. e intitulada “Uma vez por outra”, em que o autor apela às autoridades do Conselho de Instrução a adoção do *Livro de Nina* para as escolas maranhenses. Segundo D. B., o livro consegue aliar o ensino da língua pátria à singeleza de uma linguagem ao alcance da compreensão infantil e sendo de autoria de uma maranhense, nada mais justo:

Estou certo que a exma. Sra. Dona Eponina, que viu com sumo prazer receberem bem o seu livrinho, noutro torrão que não o seu, maior alegria sentiria ainda, vendo-o aceito e adotado em sua terra natal [...]

Adotem-no, repito, os dignos membros do Conselho de Instrução, que aproveitará à infância bebendo sábias lições num excelente livrinho (Jornal O Pará, 07\08\1898, número ilegível).

Moreira informa também que *O Livro de Nina* foi inspirado nos trabalhos do francês Jean Macé<sup>1</sup>.

#### 4. História de um Bocado de Pão, Cartas a uma Menina acerca da Vida do Homem e dos Animais

Jean Macé nasceu em Paris em 1815 e faleceu em Monthier em 1894. Foi professor, jornalista e político. Participou da Liga da Educação Francesa na luta pela educação gratuita, obrigatória e laica para todos. Escreveu diversos livros de ciências para crianças com o objetivo de

<sup>1</sup> Lamentavelmente, até à elaboração desse artigo, não tivemos acesso ao livro escrito por Eponina de Oliveira Conduru Serra e temos pouca informação sobre a autora, porém o mesmo deve ser considerado importante por fazer parte da história da formação de leitoras na escola primária feminina do Pará de fins do século XIX e início do Século XX.

popularizar o conhecimento científico. O livro *L'Histoire d'une bouchée de pain, lettres à une petite fille sur nos organes et nos fonctions*, de autoria de Jean Macé, foi traduzido para o português com o título de *História de um Bocado de Pão, Cartas a uma Menina acerca da Vida do Homem e dos Animais*. Na capa de rosto, é informado ao leitor que o livro é uma tradução da 32ª. edição francesa, porém não consta nome do tradutor. Foi publicado pela editora Garnier e adotado

pela Inspeção Geral da Instrução Pública do Rio de Janeiro em 1892.

O pretexto de um bocado de pão comido por uma menina leva o autor a fazer um estudo completo e claro sobre as diversas transformações que o pão passa no organismo e com isso vai ensinando como funciona o corpo humano. O livro está dividido em duas partes, a primeira trata dos órgãos do homem e a segunda parte trata da classificação dos animais. Os assuntos são apresentados sob forma de cartas dirigidas a uma menina que, não tendo nome próprio, é como se o autor se dirigisse a todas as meninas leitoras de seu livro. Na carta I, o autor esclarece a finalidade do livro:

É meu intento, minha menina, explicar-lhes muitas coisas olhadas ordinariamente como fáceis de ser entendidas, e que nem sempre se ensinam a meninas mais idosas. Se conseguirmos, empregando nossos comuns esforços, que a sua inteligência as abrace, terei por minha parte grande desvanecimento com isso, e a menina há de ver que a ciência desses senhores chamados sábios consegue prender a atenção da mocidade, embora eles às vezes afirmem o contrário (MACÉ, 1892, p. 7).

Para Macé, portanto, a Ciência deve ser de fácil entendimento, mas o aprendizado exige esforços comuns do mestre e da discípula:

É dever de todos estudar, não por satisfazer prazeres de curiosidade e ser tido em conta de sábio, mas se aproximar a gente dos destinos que Deus talhou ao homem, e quando se caminha com docilidade na estrada que o próprio Deus nos indicou, melhora nossa índole”( MACÉ, 1892, p. 13).

Certamente, esse método de ensino do livro, baseado na persuasão, ao apresentar informações com finalidades científicas, afastava as superstições comuns que circulavam na época, mas ao mesmo tempo educava as meninas do século XIX por meio da exposição de comentários edificantes e da educação religiosa, pois no projeto educativo para as mulheres, a educação não poderia ser imaginada sem a formação cristã.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diferentes livros apresentados neste artigo têm em comum o objetivo de simplificar conhecimentos considerados importantes para a formação das meninas de uma determinada classe social. Ao analisar esses livros, que circularam na escola e na sociedade do Brasil oitocentista, não se pode esquecer que havia diferentes formas de educação e de instrução assentadas pelas divisões de classes e etnias. Para a menina de grupos sociais privilegiados, mais do que a aquisição de habilidades da leitura, a escola e outros agentes sociais responsáveis pelo ensino ambicionavam propalar conteúdos instrutivos, regras e modelos de comportamento baseado na doutrina cristã.

Além disso, observa-se o tom de oralidade na leitura de cada livro. Esse modo de se dirigir ao público fortaleceu um vínculo de aproximação do autor com o leitor e com possíveis ouvintes, supondo-se, assim, a prática coletiva de leitura do livro, o que faz aumentar o alcance das lições apresentadas nas páginas do livro. Ouvir a leitura de outro remete a uma instrução que exige saber escutar para narrar, contar histórias e relatar. Muitas lições escritas nos livros acabaram retornando para a tradição oral.

Das quatro obras apresentadas, três delas - *Tesouro de Meninas*, *Noções da Vida Doméstica* e *História de um Bocadinho de Pão* - são traduções adaptadas de obras europeias. O outro livro apresentado aqui, *O Livro de Nina*, se insere no rol de obras regionais que, com base em uma obra estrangeira, construiu um texto novo.

Originalmente escritos por mulheres, os livros *Tesouro de Meninas* e *Noções da Vida Doméstica* foram traduzidos para a língua portuguesa por homens, que também as adaptaram para a realidade brasileira, incluindo em suas páginas conhecimentos da História e da Geografia do Brasil, saberes importantes para aquele momento histórico de constituição do Estado e de fundação da nacionalidade. No período de publicação dessas obras no Brasil, os intelectuais brasileiros, motivados pelas traduções, procuravam estabelecer relações de cultura com países considerados avançados, modernos e civilizados. É fato também que a tradução de livros dedicados à juventude no século XIX visava um mercado consumidor composto por famílias letradas e pela crescente demanda do sistema pedagógico brasileiro.

## REFERÊNCIAS

A NAÇÃO, jornal prático e comercial. 19 de março de 1874. Ano III, número 61, Rio de Janeiro, p.3-4.

ABREU, Márcia. *Os caminhos dos livros*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2003.

BASTOS, Maria Helena Câmara Bastos e GARCIA, Tânia Elisa Morales. Leituras de formação – *Noções de Vida Doméstica* (1879): Félix Ferreira traduzindo Madame Hippeau para a educação das mulheres brasileiras. In: Revista História da Educação. Pelotas: ASPHE\ UFPEL, número 5, abril de 1999.

BLAKE, Augusto Victorino A. Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899.

FERREIRA, Félix. *Noções de economia doméstica para uso das escolas brasileiras do sexo feminino*. 9ª. edição. Rio de Janeiro: Alves & Comp., 1889.

GONÇALVES FILHO, Carlos Antonio Pereira. Livrinhos que eram verdadeiros tesouros: leituras para crianças no Brasil Imperial. In: *Revista HISTEDBR On-line*: Campinas, número 40, junho de 2011. Acesso em 12\12\2013.

LEPRICE DE BEAUMONT, Jeanne Marie (madame). *Tesouro de meninas, ou diálogos de uma sábia aia e suas discípulas*. Tradução de Joaquim Ignácio de Frias e refundido, corrigido e aumentado na segunda edição de 1861 por J. F. dos Santos. Seleção e prefácio de Ana Maria Machado. Rio de Janeiro: Lexicon, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: PRIORE, Mary Del (org.) *História das mulheres no Brasil*. 7a. edição. São Paulo: Contexto, 2009.

MACHADO, Ana Maria. Diálogos duradouros. In: LEPRICE DE BEAUMONT, Jeanne Marie (madame). *Tesouro de meninas, ou diálogos de uma sábia aia e suas discípulas*. Tradução de Joaquim Ignácio de Frias e refundido, corrigido e aumentado na segunda edição de 1861 por J.F. dos Santos. Seleção e prefácio de Ana Maria Machado. Rio de Janeiro: Lexicon, 2008, p. 7-24.

MACÉ, Jean. *História de um bocadinho de pão, cartas a uma menina a cerca da vida do homem e dos animais*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier Livreiro-editor, 1892.

MOREIRA, Eidorfe. *Obras Reunidas*, vol VI. Belém: CEJUP, 1972.

OLIVEIRA, Antonio de Almeida. *O Ensino Público*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003.

PARÁ, Governo do Estado. Relatório apresentado ao Governador do Estado do Pará pelo Dr. Amazonas de Figueiredo, Secretário de Estado de Justiça, Interior e Instrução Pública. Belém: Typographia do Instituto Lauro Sodré, 1903.

PARÁ, Província do. Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro de Guerra Vice-almirante Joaquim Raymundo Lamare, Presidente da Província do Pará pelo Diretor de Instrução Pública Antonio Gonçalves Nunes, em 21 de agosto de 1868. Pará: Tipografia do Diário do Grão Pará, 1868.

REVISTA *Educação e Ensino*. Belém: Tipografia de Tavares Cardoso & C. Volume 3, número 3, março de 1893.

ROSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação*. 3ª. Edição. Tradução: Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SENA, Fabiana. A conversação como modo de distinção no Império: *Tesouro de meninos* e o código de bom tom nas escolas brasileiras. In: *Revista HISTEDBR On-line*: Campinas, número 37, março de 2010. Acesso em 10\03\2013.

TAMBARA, Elomar. Trajetórias e natureza do livro didático nas escolas de ensino primário no século XIX no Brasil. *Revista História da Educação*. Pelotas: ASPHE\ UFPEL, número 11, abril de 2002.

## Narrativas Culturais e as Identidades de Gênero em Moçambique

*Narrativas Culturales y las Identidades de Género en Mozambique*

*Cultural Narratives and Gender Identities in Mozambique*

António Domingos Braço

**Resumo:** este artigo de revisão teórica visa refletir sobre as questões que podem embasar a análise das concepções sobre o feminino e o masculino implícitas nas narrativas e práticas culturais, no contexto das organizações sociais moçambicanas (cantos, danças, mitos, ritos, contos e lendas). Nesta intenção, a literatura consultada possibilitou compreender os significados e sentidos contidos nos discursos culturais que engendram as relações de poder, as identidades, as diferenças e a “invisibilidade” das mulheres dentro dos cenários educativos e profissionais em Moçambique.

**Palavras-chave:** narrativa, identidade, gênero, Moçambique.

**Resumen:** este artículo de revisión teórica pretende reflexionar sobre las cuestiones que puedan consolidar el análisis de las concepciones sobre lo femenino y lo masculino implícitas en las narrativas y en las prácticas culturales, en el contexto de las organizaciones sociales mozambiqueñas (cantes, bailes, mitos, ritos, cuentos y leyendas). En este sentido, la literatura consultada posibilitó comprender los significados y sentidos contenidos en los discursos culturales que engendran las relaciones de poder, las identidades, las diferencias y la “invisibilidad” de las mujeres dentro de los escenarios educativos y profesionales en Mozambique.

**Palabras clave:** narrativa, identidad, género, Mozambique.

**Abstract:** this review paper aims to reflect on issues that can ground the analysis of the implicit conceptions of feminine and masculine present in the cultural narratives and practices (tales, legends, myths, songs, dances and rituals) that comprise the context of the Mozambican social organizations. The herein reviewed literature made it possible to understand the meanings and senses present in the cultural discourses that produce power relations, identities, differences and the ‘invisibility’ of women within the educational and professional contexts of Mozambique.

**Keywords:** narrative, identity, gender, Mozambique

---

---

António Domingos Braço é doutorando, concentração em Antropologia, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Bolsista do Programa Estudantes-Convênio PEC-PG/CAPES/Brasil. Docente na Universidade Pedagógica (Moçambique)/Delegação da Beira. E-mail: [andobra@yahoo.com.br](mailto:andobra@yahoo.com.br)

---

---

## INTRODUÇÃO

O presente artigo visa refletir sobre as potencialidades que as narrativas e práticas sociais têm no estudo das concepções de gênero no contexto moçambicano. Pretende-se construir um referencial teórico que permita levantar questionamentos sobre as relações existentes entre os discursos e as práticas culturais e a invenção dos sujeitos sexuais, das suas representações e identidades. As linguagens populares, os provérbios, os mitos, os contos e as lendas em cada contexto refletem e reforçam o pertencimento e a construção dos seres feminino e masculino.

Estudos (SERRA, 2000; NEWITT, 1997; JUNOD, 1974) indicam a existência em Moçambique de comunidades com características socioculturais diversas, essas por sua vez possuem formas específicas de organização e particularidades que se manifestam na linguagem, na arte, na religião, nos mitos, nos rituais, nas relações sociais e de poder. Quer-se supor que, nessas sociedades, tanto a mulher quanto o homem absorvem discursos que os constituem e os atribuem papéis “tradicionais”, identidades e responsabilidades diferenciadas. Nesse sentido, falar de gênero não pode se restringir apenas à abordagem dos aspectos da diferenciação de sexos, no que diz respeito ao acesso, à permanência, ao sucesso na escola ou à participação no desenvolvimento socioeconômico, numa opção metodológica que se reduz ao domínio da comparação estatística entre homens e mulheres. É mais do que isso, é buscar os sentidos – compreendidos sob o ponto de vista da objetividade e; os significados – sob o ponto de vista da subjetividade, que estão por trás da construção das identidades sexuais e que podem auxiliar na compreensão das suas relações no que concerne às suas representações na vida social, em geral.

### 1. Gênero e Significação

A análise das representações de gênero merece especial atenção para realidades culturais como a moçambicana. Isso porque nestas sociedades, como em outras, “(...) toda ação social é ‘cultural’, [...] todas as práticas

sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação” (HALL, 1997, p.1). As identidades, nesse contexto, são fruto de uma construção cultural, pois elas ‘expressam’ e ‘comunicam’ o que Hall (1997) denomina de *cultura* – um sistema de significados pelo qual é possível codificar, organizar e regular a conduta humana relação aos seus pares e dar sentido às suas ações. Assim, é possível interpretar a partir da cultura, não apenas o que significa ser mulher ou homem, mas também o que define as relações de gênero na construção das identidades e das diferenças entre o feminino e masculino e nas suas representações profissionais, sociais e culturais.

As diferenças sexuais, segundo Scott (1995) só podem ser explicadas tendo em atenção aos sistemas de significação, às maneiras como em cada sociedade elas se representam e pelas quais se articulam, tanto em regras de convivência como para construir o sentido da experiência nas relações sociais, onde se atribuem papéis próprios aos homens e às mulheres e as respectivas maneiras de se referir as suas identidades subjetivas. Nesse caso a linguagem tem um papel central não apenas na comunicação, mas também na interpretação e representação do gênero, designando os sistemas de significação e as ordens simbólicas. Sem o sentido não há experiência, sem processo de significação não há sentido. Através da busca dessas “teias de significações”, conforme denominação de Geertz (1989) seria possível compreender as especificidades das diferenças de gênero em qualquer sociedade.

Do mesmo modo, os processos de atribuição de papéis sociais por gênero têm raízes nos discursos sociais e culturais. Por isso, assume-se o pressuposto de que “(...) se o gênero não for encarado como um atributo dos indivíduos, mas antes como um sistema de significados, é possível compreender não só o processo que cria as diferenças sexuais e as relações de poder, mas também promover a transformação social” (GIDDENS, 2001, p. 40).

A primeira transformação necessária no contexto do estudo dessa temática em Moçambique é a que atende ao princípio de que as diferenças

não são determinadas biologicamente, mas geradas culturalmente. Pois é mediante elas ser possível criar teorias científicas que possam identificar “a ordem do discurso”, na perspectiva de Foucault (1996), que constitui as mulheres e os homens, condicionando-os no processo das suas escolhas educacionais e profissionais e das suas identificações sociais e culturais. Se de um lado existem as macro-narrativas, teorias sociais e políticas que ao longo da história da humanidade foram construindo as diferenciações de gênero, de outro, também não podem ser ignoradas as micro-narrativas, mitos, lendas, contos e ritos que as comunidades locais utilizam para construir, explicar e justificar as essas diferenciações.

As narrativas e as práticas das culturas locais tornam o discurso sobre o gênero, tomando as palavras da Scott (1995), um campo de pesquisa que é capaz de dar força, interrogar, desmistificar e mudar os paradigmas históricos existentes, por conter o que é a chave do acesso à ordem do simbólico, a linguagem, que é a principal construtora da identidade sexual, esta entendida como celebração móvel, na visão de Hall (2006) que é capaz de formar e transformar os sujeitos, quando representados e interpelado nos circuitos culturais, nos quais se politiza e também se torna em política da *diferença*.

Os contos, os provérbios, os mitos e outras tantas formas de oralidade moçambicana podem ser considerados com fontes de alimentação da performatividade feminina e masculina, entendida aqui como “prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia [ou como] aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange” (BUTLER, 2000, p.154/5). O que sugere que não se conceba gênero como um construto cultural imposto a matéria, ao corpo, de uma forma estática, mas pensado como norma que governa a materialização do corpo, o que inclui a questão da identificação, suas adesões ou negações.

Daí possa considerar-se que “[...] os discursos estão inexoravelmente implicados naquilo que as coisas são. As sociedades e culturas em que vivemos são dirigidas por poderosas ordens discursivas que regem o que

deve ser dito e o que deve ser calado e os próprios sujeitos não estão isentos desses efeitos” (COSTA, 2000, p.3). Isso significa que o “dito” muitas vezes serve de modelo e “molda” os sujeitos e suas identidades, criando as diferenças e as relações de poder.

E talvez por isso que se pode apropriar a questão trazida por Bourdieu (2010) e requalificá-la para a realidade moçambicana: como as diferenças visíveis entre os órgãos sexuais masculino e feminino são socialmente construídos e fundamentam a divisão dos estatutos sociais atribuídos ao homem e à mulher? Compreendendo que nas sociedades que tem uma forte influência do passado na vida das pessoas, como é o caso de Moçambique, as ordens discursivas têm maior peso e importância e ‘prendem’ as pessoas no seu modo de ser, conviver, estar e fazer as coisas. Nelas como diria Giddens,

o passado é venerado e os símbolos são valorizados por que contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes. (*Apud* HALL, 2006, p. 14-5).

Essa articulação, de raízes nas tradições culturais, entre o passado, o presente e o futuro da pessoa é tão forte que condiciona sua vida, principalmente nas suas escolhas educacionais e profissionais e nas suas formas de ser e estar na sociedade. A diferença de gêneros no espaço escolar e profissional surge assim como uma continuidade do discurso da tradição cultural. Para cada gênero cabem certos saberes e fazeres, na perspectiva dos ditos sociais e culturais. Tal como afirma Machado (2007) existe uma relação entre as identidades masculina e feminina na aquisição de saberes e práticas nas comunidades locais.

Mas, essas formas de naturalização da construção da identidade decorrente da repetição das normas constitutivas numa sociedade são sutis, entendendo que “o ato de nomear é, ao mesmo tempo, a repetição de uma norma e o estabelecimento de uma fronteira” (ARÁN e JÚNIOR,

2007, p.134) e ainda, os discursos reguladores que formam o sujeito do gênero são os mesmos responsáveis pela produção da sua sujeição.

Durante as entrevistas aos anciões do grupo étnico-linguístico Sena, situados ao longo do rio Zambeze, entre as províncias de Tete, Manica, Sofala e Zambeze, foi bem evidente a perspectiva de que a educação tradicional oferecida, principalmente na infância, aos homens era diferente a das mulheres (BRAÇO, 2008). Isso pode significar que desde criança as meninas e os meninos são submetidos a discursos diferenciados que interferem na formação de suas identidades, e suas responsabilidades sociais.

Entretanto, a sutileza e a naturalização das desigualdades de gênero aumentam na medida em que “o discurso do masculino e do feminino está construído no plano do simbólico” (MOURA, 2011, p.12). E é nesse sentido que na realidade moçambicana não se pode negligenciar esses códigos culturais contidos na tradição oral: mitos, lendas, provérbios e contos, estes não são apenas discursos do passado, mas sua força é tão presente em todos os espaços e tempos como inventores de sujeitos. As diferenças entre os gêneros são aceites naturalmente porque a “linguagem corrente utilizada nas representações da masculinidade e feminilidade é essencialista e construída sobre os estereótipos da natureza feminina e masculina” (*ibidem*). E ainda,

O poder destrutivo desses valores/interesses masculinos reside no fato de que eles estão no dia a dia de cada um de nós, e se fazem também presentes e internalizados no imaginário regional. Esse mesmo imaginário reúne um sistema de crenças que atravessa rios, lagos, igarapés e igapós são ‘convergências culturais’ que colocam a mulher em posição política social inferior e, no entanto, aparecem com frequência amazônica (MOURA, 2011, p.13).

E esse poder ultrapassa as fronteiras físicas e alcança as diversas culturas da mesma forma. De modo que a desmistificação das relações de poder, entre o feminino e o masculino, estabelecidas ao longo da história poderia resultar da compreensão da tradição oral, de como os discursos

foram sendo ordenados e nos modos de como esses ordenaram os espaços da mulher e do homem na sociedade moçambicana. O discurso que provem da oralidade, uma das principais formas discursivas nas tradições moçambicanas, assume um papel importante na invenção das identidades, tal como acontece em sociedades que têm a escrita como principal fonte do seu discurso, tendo em conta que “a linguagem, as narrativas, os textos, os discursos não apenas descrevem ou falam sobre as coisas, ao fazer isso eles instituem as coisas, inventam a sua identidade” (COSTA, 2000, p.3).

É possível, então, identificar no contexto moçambicano e a partir da tradição oral o discurso que instituiu as diferenças de gênero, na divisão social e cultural do trabalho, das atividades, dos momentos, dos lugares. Num sentido mais profundo, tomando a questão de Bourdieu (2010, p.8) “é preciso realmente perguntar-se quais são os mecanismos *históricos* que são responsáveis pela des-historicização e pela eternização das estruturas de divisão sexual e dos princípios de divisão correspondentes”. Essa é uma questão que pode levar ao âmago dos problemas relacionados ao gênero em Moçambique, dando melhor possibilidades de enfrentamento e solução ao que se refere à marginalização, ao silenciamento e subalternização, principalmente do feminino. Pois, muito do que acontece na atualidade moçambicana, referente às relações de gênero, é reflexo de uma história, que carrega um discurso de uma tradição cultural, que (des)prestigia o feminino ou o masculino, dependendo do tipo de organização da sociedade, matrilinear ou patrilinear.

A apropriação crítica da cidadania das mulheres como um direito social, passa pela educação e obtenção de direitos, com vista a interpelar, (re) colocar e (re)significar os conteúdos e formas daquilo que se apresentar na escola, como contingência universal, rompendo com a posição de exploração/subordinação/opressão a que a mulher ainda hoje está submetida. (MOURA, 2011, p.16).

Por isso, cabe nos estudos ir além dos discursos políticos que clamam pela igualdade de gênero, e construir um conhecimento mais profundo sobre as suas origens dentro do contexto social e das tradições culturais

locais. Há que mostrar que essas relações são uma invenção de imaginário das sociedades e de narrativas permeadas de representação simbólica sobre o que é e o valor que dá ao feminino e ao masculino.

Para demonstrar esse viés de investigação que leva em conta o social e o cultural na construção do gênero, exemplos não faltam, como o da pesquisa de Colleyn (2005, p. 122) sobre as sociedades matrilineares, na qual conclui que “(...) as mulheres são fixas e constituem o núcleo permanente dos segmentos locais da linhagem matrilinear. No casamento, o homem deixa o seu lugar de nascimento para se instalar junto de um tio materno cuja filha ele despoja”. O que significa que se atribui à mulher e aos papéis femininos uma maior importância na organização política e econômica e nas relações de poder, diferentemente das sociedades patrilineares onde os homens permanecem fixos. Já Mello (2001, p.304) observa que “(...) todas as sociedades até hoje estudadas reservam papéis diferentes e diferenciados a homens e a mulheres” e longe de constituírem focos de concorrência são de complementaridade, de reciprocidade e de sincronia.

Em suma, “o que significa ser homem ou mulher é um dos conceitos mais variáveis do mundo, e pretender mudar comportamentos e mentalidades a esse nível implica um conhecimento profundo do outro e o recurso a estratégias específicas adaptadas a cada realidade” (GIDDENS, 2001, p.17). Isso implica discutir o gênero na perspectiva de uma identidade ternamente construída, pelo ato da fala, “um ato performativo é aquela prática discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia” (BUTLER, 2000, p.167).

Isso justifica, talvez, esta reflexão baseada na perspectiva de que é possível penetrar na realidade das sociedades moçambicanas, compreender os sentidos e os significados implícitos nos mitos e discursos sobre a mulher e o homem, o de descortinar o seu papel e suas responsabilidades na educação e, conseqüentemente, a sua participação na vida social. Porém, isso envolve um olhar metodológico apurado, que passa por uma

visão de organização social dessas comunidades, através de um trabalho etnográfico.

## 2. A organização social e a construção das identidades de gênero

Assumindo que as concepções de gênero são construídas socialmente e de modo particular em casa contexto pode-se pressupor que sua análise pode começar pelo olhar da organização social e das relações de parentesco que nela se configuram. Dados recolhidos no âmbito da realização da dissertação (BRAÇO, 2008) demonstraram que entre a etnia Sena, no distrito de Caia, província de Sofala, em Moçambique os processos informais de educação das crianças, a partir dos ritos de iniciação; a divisão social de trabalho; a responsabilidade social e política, entre outros arranjos sociais são determinados pelas diferenças sexuais. Por isso mesmo é pertinente voltar-se àquela realidade com um novo olhar, para redimensionar a investigação: Como entender as configurações das relações de gênero – a posição da mulher e do homem – suas formas de relacionarem-se a partir da organização social dos Sena, na divisão de trabalho, da educação, dos papéis e das responsabilidades sociais?

O enquadramento teórico para responder a essa questão é apresentado pela Carsten (2004, p.82): “se a antropologia visa compreender os termos em que as pessoas percebem e criam as diferenças e semelhanças de outros seres humanos, devemos reconhecer que o parentesco, em sentido mais amplo do termo, é uma boa maneira de começar” o estudo das representações de gênero. Mesmo porque o parentesco e gênero parecem indissociáveis, tanto nos trabalhos de Morgan, no século XIX, como nos de Lévi-Strauss, nos meados do século XX, em sua teoria de aliança, não pôde isolar o parentesco do gênero, ao descrever o matrimônio, enquanto troca de mulheres, que envolve homens. Isso tem suas implicações e uma delas é que em praticamente todos os períodos, o parentesco é fundamentalmente baseado numa distinção radical de gêneros: entre os do mesmo sexo e entre aqueles são do sexo oposto.

É preciso estar atento a isso, os estudos anteriores de gênero foram baseados nos pressupostos ocidentais da biologia. Todavia, não se pode dicotomizar as relações entre gênero e sexo. Segundo Carsten (2004, p.60):

A separação do gênero, como função social, do sexo, como corpo material, distingue as diferenças físicas nos corpos de homens e mulheres dos significados culturais que lhes são atribuídos. Isto proporcionou uma chave para explicações de subordinação feminina, que tendem a retornar às características físicas do corpo das mulheres e dos homens.

Pois, a ideia das diferenças de gênero, ou de sexo, por ser uma construção é um produto do discurso situado histórica e culturalmente. E tal como o parentesco, as identidades de gênero são performativas (BUTTLER, 2000) e não um dado biológico. As etnografias em algumas sociedades específicas provam que muitos conceitos ligados ao feminino ou masculino não têm uma relação direta com o natural ou o biológico e não são baseadas nos mesmos referenciais de parentesco.

É o que demonstra a Oyewumi (2010, p.35) ao afirmar que “os significados e interpretações devem ser derivados da organização social e das relações sociais e especialmente tendo em conta a cultura específica e os contextos locais”, questionando assim a universalização do modelo europeu de família nuclear nas análises dos conceitos de mulher e de gênero. Para ela as denominações de parentesco em contextos africanos têm suas especificidades e assumem um papel determinante para a compreensão das relações, na divisão de trabalho, nas formas de organização familiar, nas estratégias psicológicas para lidar com filhos e filhas e produz seres e sociedades baseadas em gênero.

E é aí que se perspectiva a análise de gênero: a reconfiguração da organização social à esfera política. E, ao ir além do biológico, o foco antropológico pôde virar do estudo do funcionamento institucional das sociedades, para os processos de construção simbólica de pessoas e relações e, obviamente, as relações entre os sexos. Assim, é importante ter em consideração que pensar nessas relações é mergulhar naquilo que se passa na ‘esfera domésticas’: “como [seria] o trabalho de mulheres e

homens diferenciados em determinados contextos culturais? E quais [seriam] os significados simbólicos e associações ligadas a essa divisão do trabalho?” (CARSTEN, 2004, p.60).

Um exemplo elucidativo, em suas etnografias a antropóloga Lasmar (2001) preocupa-se com as configurações entre os sexos em comunidades indígenas, não ocidentais, ao pressupor que a posição social da mulher e as representações sobre o feminino seriam construídas a partir de práticas cotidianas advindas do fluxo das relações sociais que eram estabelecidas no movimento de descida (subida) dos rios Uaupés e Negro de ou para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Nesse sentido ela demonstra que mais do que uma questão ‘dada’ e natural, a posição social da mulher e a concepção sobre o feminino são uma construção social.

Portanto, ao se tratar do gênero não se pode apenas pensar no dado biológico, no qual os corpos femininos e masculinos repousam e, a partir disto naturalizar a divisão do trabalho, as responsabilidades e os papéis sociais e as diferenças, é importante ir além, e refletir sobre em que “a construção da diferença de gênero pode invocar ou repousar naquilo que os povos particulares a denominam ser as ‘capacidades naturais’ intrínsecas dos corpos masculinos e femininos” (CARSTEN, 2000, p.20).

É nesse cenário dentro dos arranjos sociais, nas relações e atividades diárias, que os homens e a mulheres se apropriam dos saberes e forças que lhes atribuem papéis e performances femininos e masculinos. Assim, os corpos, os gêneros e os parentescos são fabricados num processo de socialização, a partir de discursos ou práticas culturais locais. Isso apenas pode ser entendido quando se olha além do natural, do dado e da biologia, onde as vidas empregadas do social ganham significação.

Entretanto, as perspectivas que dão ênfase as relações de gênero no âmbito discursivo e performativo, podem permitir uma melhor descrição, explicação e interpretação em contextos particulares de organização social, nos modos de relacionamento e agrupamento das pessoas, nas suas denominações e auto-denominações; nos critérios de divisão de trabalho e das responsabilidades sociais e; nas relações de poder que se estabelecem dentro dessas sociedades.

É nesse âmbito que se pode reformular as questões de pesquisa, partindo da visão de Yanagisako e Collier (1987 *apud* CARSTEN, 2004, p. 62/3), no que elas consideram importante para o antropólogo ou a antropóloga nos estudos de gênero – procurar a explicação de como as diferenças entre mulheres e homens são concebidas em contextos culturais específicos – ou melhor:

Ao invés de tomar por certo que “masculino” e “feminino” são duas categorias naturais de seres humanos cujas relações estão em toda parte estruturada por diferença, nos perguntamos se este é realmente o caso, em cada sociedade que estudamos, e, em caso afirmativo, que processos sociais e culturais específicos causam os homens e as mulheres para parecerem diferentes uns dos outros.

Assume-se, então, a premissa “do cuidado de distinguir as diferenças aparentemente naturais entre homens e mulheres a partir dos significados culturais que estão ligados a elas” (CARSTEN, 2004, p.59), ponto de partida para compreender as representações culturais em contextos locais e precisos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, propõe-se nesta reflexão uma posição que se baseia em dois pressupostos básicos: primeiro, assumir gênero como construção social, o que significa admitir que as narrativas e as práticas culturais, através dos seus discursos produzem identidades cujas performatividades dependem dos contextos locais de onde emergem. Segundo, que é consequência do primeiro, considerar que gênero e parentesco se entrelaçam dentro das organizações sociais.

Essa opção epistemológica pode levar a uma sociedade mais aberta e menos pré-determinada, no que diz respeito às relações entre mulheres e homens, porque se as representações sociais são entendidas no contexto mais amplo da compreensão de prática, as noções de parentesco e gênero não poderão ser isoladas no contexto de marcadores das diferenças

sociais e desigualdades, nem abstraídos dos contextos históricos em que são produzidos. Em suma, defende-se uma posição em que o discurso social e cultural é fundamental na produção dos sexos e suas identidades como realidades ontológicas. Através desses pressupostos seria possível um debate mais transparente nas questões referente à marginalização, a subalternização, à discriminação, ao poder, à submissão nas relações de gênero em Moçambique.

## REFERÊNCIAS

ARÁN, Marcia; JÚNIOR, Carlos Augusto Peixoto. Subversões do desejo: sobre o gênero e subjectividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*, nº 28, p.129-147, 2007.

BOURDIEU, Pierre *A Dominação Masculina*. 7ed, Rio de Janeiro: Bertrand, 2010.

BRAÇO, António Domingos. *A educação pelos ritos de iniciação: a contribuição da tradição cultural Ma-Sena ao currículo formal em Moçambique*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COLLEYN, Jean-Paul. *Elementos de Antropologia Social e Cultural*. Lisboa: Edições 70, 2005.

COSTA, Marisa Vorraber. 2000. Sujeitos e Subjetividades nas Tramas da Linguagem e da Cultura. *Texto apresentado no 10º ENDIPE – Rio de Janeiro-UERJ – 29 de maio a 1º de junho de 2000 – Simpósio Sujeitos e subjetividades na contemporaneidade*.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. (Texto publicado no capítulo 5 do livro *Media and Cultural Regulation*, organizado por Kenneth Thompson e editado na Inglaterra em 1997. Publicado em *Educação & Realidade* com a autorização do autor).

FOUCAULT, Michel. *O ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

JUNOD, Henrique A. *Usos e Costumes dos Bantos*. 2 ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2001.

MACHADO, Denise. Catadoras de Caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia Brasileira. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n° 15, v.2, p.240, 2007.

MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural: Iniciação, teoria e temas*. 8 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

MOURA, Ricardo Damasceno. A lenda da mãe d'água nas relações de gênero: desafios da desconstrução de desigualdades na escola, *Cadernos de Textos do GEEDH, Educação em Direitos Humanos e diversos olhares*, Belém, 2011.

NEWITT, Marlyn. *História de Moçambique*. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocentricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología

africana. In *Africaneado*. Revista de actualidad y experiencias. n. 4, 4º trimestre, 2010, pp.25-35.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SERRA, Carlos. *História de Moçambique*, v. I. Maputo: Livraria Universitária/ UEM, 2000.



## ENTREVISTA: Maria Cristina Alves Maneschy

Depoimento concedido para o 6º número da Revista Gênero na Amazônia por Maria Cristina Alves Maneschy, membro do ICSF (Coletivo Internacional de Apoio aos Trabalhadores da Pesca) e pesquisadora associada do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre Mulher e Relações de Gênero (GPEM/UFGA).

**RE6 - Início de suas atividades acadêmicas (UFGA?) (um pouco sobre a sua história de vida – estudos e práticas na área da Sociologia antes da academia etc.?).**

**MCM** - Fiz ciências sociais na UFGA, prestando vestibular em 1976. Eu não tinha muita clareza do que queria ser como profissional, pois na adolescência eu tinha vontade de ser logo independente e comecei a trabalhar cedo. Quando meus pais foram transferidos para Belém, pois morávamos há 18 anos no Rio de Janeiro, eu os acompanhei e, ao chegar, matriculei-me no último ano do ensino médio, no Colégio Nazaré. Eu continuei com um trabalho que tinha de meio expediente em uma repartição pública e cursando o vestibular. Eu escolhi ciências sociais meio que por falta de clareza, salvo uma consciência crítica em relação à sociedade, aos problemas de injustiça social, pobreza, enfim. Eu fui muito bem colocada no vestibular e confesso que logo no início da faculdade comecei a me empolgar com as matérias e com a compreensão que ia adquirindo do mundo à minha volta. E, assim, sempre que tive oportunidade, procurei me inserir em alguma atividade acadêmica extracurricular, o que me levou a ser monitora por dois anos, estagiária no NAEA, que funcionava nos altos do então CFCH. Ainda trabalhei por dois anos durante a graduação, sendo um como bancária, pois eu fazia todos os concursos que apareciam, e depois mais um ano como professora de inglês. Aí decidi me consagrar às atividades ligadas ao curso. Formei-me em 1980, Bacharel em Ciências Sociais, já decidida de fazer o mestrado.

Procurei uma opção fora de Belém, a Fundação Osvaldo Cruz, que ministrava um mestrado em Saúde Pública, que me interessou muito. Mas, como eu não queria deixar Belém, optei pelo NAEA, que também se relacionava com política, com política pública, que me atraía como

temática de estudo e de intervenção na realidade. Naquela época a etapa de disciplinas era muito mais longa do que hoje, dois anos e meio. Quando acabei os créditos, procurei trabalhar e fazer concursos. Fui socióloga da Secretaria de Planejamento e, em 1984, fiz concurso para professora auxiliar em Sociologia na UFPA, sendo contratada em 1985. Depois voltei ao mestrado e concluí no início de 1988.

**RE6** - Sendo sua formação pós-graduada integral na área da Sociologia quando e como você inicia a desenvolver os estudos sobre a questão da mulher e as teorias de gênero? Houve algum fato que a conduziu para esses estudos?

**MCM** - Na universidade, durante a graduação, ainda vivíamos os tempos de ditadura e havia um medo difuso da presença de “olheiros” nas salas de aula, além do que o aparelho repressivo ainda operava, sendo relativamente comuns as prisões políticas. Contudo, já era também o tempo da “distensão lenta e gradual” e, portanto, lia-se Marx, especialmente nos últimos anos da faculdade, de 1978 em diante. Era uma descoberta grande. Confesso que cheguei a ler Marx quase como um trabalho religioso, que oferecia respostas para quase tudo. Eu estava errada, claro, na minha leitura que caminhava para um dogmatismo ilusório, quando de fato o marxismo abria um horizonte importante de leitura crítica do real, sem jamais pretender tudo explicar e profetizar. Mas, a força do materialismo histórico em um contexto de retomada da liberdade de pensar e falar dava um poder extraordinário àquelas páginas e páginas que Marx produzira e, na vigência das “grandes narrativas”, dava uma baita certeza de que o capitalismo seria superado por uma sociedade mais justa e fraterna, socialista. Nessa sociedade, supunha, não haveria fundamento para inferioridade da mulher, pois mudando a estrutura, a superestrutura seria progressivamente abalada e a igualdade de classes se faria seguir da igualdade entre os sexos. Eu ainda levaria muito tempo para descobrir profundidades e inspirações enriquecedoras em Durkheim e, bem mais tarde, em Weber. Fui parte de um contexto no qual o “funcionalismo” era erroneamente associado ao conservadorismo. Mas conheci autoras importantes, dentre as quais me lembro de Rosiska Darcy de Oliveira, a teóloga Ivone Gebara e outras, cujas pesquisas me inspiraram na busca de conhecer a inserção das mulheres no trabalho.

Pois bem, imbuída de uma visão crítica da sociedade de classes, tive a oportunidade de ler algumas autoras que aproximavam o marxismo da análise de gênero, na época centrada na mulher na sociedade, no trabalho, como membro de classe, vivenciando uma exploração comum e peculiar. Lia autores e autoras que chamavam a atenção para lacunas na perspectiva marxista ao deixar de lado as condições objetivas e subjetivas da mulher na sociedade de classes. Então, uma autora que foi fundamental para meu interesse acadêmico na temática da mulher e do trabalho foi Heleieth Saffioti. O primeiro livro dela que eu li foi *Emprego Doméstico e Capitalismo*. Um primor! Um rigor teórico e metodológico exemplar, o que me inspirou a fazer o TCC sobre o tema das empregadas domésticas em Belém. Este estudo ficou bem legal, penso, e eu cheguei a publicar uma síntese na Revista do CFCH, além de ter dado uma entrevista no jornal *O Liberal* sobre as relações de trabalho de 14 empregadas que eu havia entrevistado em profundidade para meu TCC. Em 1980, ainda eram poucas as pesquisas sociológicas em Belém. Ela foi, assim, uma iniciadora de meus estudos sobre mulher, feminismo e gênero.

Hoje lamento um pouco ter deixado essa linha de estudo sobre mulher e trabalho. Continuo amando esse tema, mas como fui para outras linhas, evidentemente não acompanhei o estado da arte e, como sabemos, a produção acadêmica no Brasil cresceu exponencialmente desde então, os núcleos de estudos feministas tornaram-se presentes e atuantes em diversas universidades brasileiras, dos quais o GEPEM tem um lugar de honra, ligado à REDOR e a outras redes acadêmicas e da sociedade civil.

**RE6** - E sua inserção nas pesquisas e estudos sobre a situação das mulheres e as relações de gênero? A objetividade é a ação política acadêmica? Ou reflete também sua maneira de ver uma área social necessitada de parcerias?

**MCM** - Retomei em parte os estudos sobre mulher e trabalho, ainda não me referindo propriamente a gênero, bem mais tarde, no bojo de uma linha de pesquisa que se voltava ao trabalho, meio ambiente e sociedade. No meu caso, passei a me interessar em compreender as manifestações do desenvolvimento do capitalismo na região tomando como alvo de estudo as populações pesqueiras no Pará, não por acaso o primeiro ou segundo Estado maior produtor de pescado do país e da Amazônia, a terra das

águas. Depois de alguns anos é que me voltei a compreender o lugar das mulheres na economia das comunidades de pescadores de pequena escala nesta região e, então, retomei o foco no gênero. Fui dando mais ênfase ao trabalho das mulheres e ao entendimento tanto de sua expertise no meio pesqueiro quanto de suas estratégias de vida e de combinação entre casa e trabalho e, finalmente, a sua ação política nessas mesmas comunidades. Foi nessa segunda etapa de minha carreira de estudos sobre mulher e trabalho, já no mundo da pesca, que me associei ao GEPEM e, junto com a Profa. Luzia Álvares, companheira acadêmica e grande incentivadora, produzimos uma série de estudos no litoral paraense, contribuimos para formar alunos na iniciação científica, em uma parceria que durou quase dez anos. E não acabou. Não foram dez anos seguidos, mas marcados por períodos de maior intensidade, com pesquisas, colaborando na organização das mulheres nas comunidades pesqueiras, promovendo seminários, divulgando informações sobre direitos sociais e, notadamente, direitos previdenciários para as mulheres etc. Com parcerias frutíferas, como a do Conselho Pastoral da Pesca e, em especial, do ICSF (Coletivo Internacional de Apoio aos Trabalhadores da Pesca – [www.icsf.net](http://www.icsf.net)), demos nossa parcela de contribuição para com a mudança política e cultural que conduziu a mudanças identitárias entre as “trabalhadoras da pesca”. De “pescadeiras”, “marisqueiras” como eram referidas e se referiam no passado, muitas delas passaram a se autodenominar pescadoras, defendendo uma visão ampliada de pesca, que inclui atividades pré e pós captura, remuneradas ou no seio dos grupos familiares.

A área em questão, que inclui comunidades pesqueiras organizadas, associações de mulheres na pesca, clubes de mães, mulheres associadas em colônias de pescadores, requer sim parcerias com instituições de pesquisa, com ONGs, ações de empoderamento local, a exemplo da comunicação e do repasse de conhecimentos. Hoje as mulheres no litoral paraense estão envolvidas na construção social das Reservas Extrativistas; são atores na gestão compartilhada de recursos pesqueiros e ainda há muito reconhecimento e respeito a ser alcançado por elas.

Luzia Álvares e a colega Deem Siqueira, da UNB, junto comigo, publicamos um artigo na Revista de Estudos Feministas, vol. 20 n. 3, sintetizando a trajetória das mulheres na pesca em termos de trabalho e de organização

política, utilizando dados sobre o Brasil e alguns países nos quais há redes de organizações de mulheres na pesca.

**RE6** - Quais as principais linhas do estudo sobre mulheres e gênero que você tem desenvolvido até hoje? Qual a ênfase que você tem inserido nesses estudos? Por quê?

**MCM** - Linhas de mulher e trabalho, mulher e meio ambiente e, finalmente, mulher e desenvolvimento sustentável. Estou agora estudando a participação de famílias de agricultores na cadeia produtiva do óleo de palma (dendê) no nordeste paraense e me deparo com mulheres combativas nesses municípios, que participaram da luta pela reforma agrária, que conquistaram a terra e agora, com uma fala vigorosa e com testemunhos fortes, lutam junto com os companheiros para assegurar condições de permanecer na terra com acesso ao trabalho e a condições dignas.

A ênfase de meus estudos se desloca um pouco do trabalho das mulheres em seu valor econômico e político, para o entendimento da “ordem social de gênero” e como se manifesta na divisão sexual do trabalho. Esta expressão é da filósofa americana Nancy Fraser, que inspira muitos estudos multiculturais, estudos de gênero e estudos em sociologia de trabalho inspirados do feminismo e da perspectiva de gênero, a exemplo de Helena Hirata e outras e outros. Também tenho apreciado estudos que valorizam a esfera dos cuidados, do “care”. Esses conceitos, considero de grande valor heurístico, pois eles avançam na dissolução das fronteiras renitentes que marcam nosso horizonte sociocultural e nossas práticas entre mundo do trabalho e mundo da vida. Pensar na ordem social de gênero revira nossa leitura do real que ainda separa economia de sociedade e se manifesta em tudo, na prioridade que damos na nossa organização da vida cotidiana, nos nossos projetos, na nossa autoidentidade, ao trabalho, ao econômico em última análise. Tudo o que não é trabalho, e aí entra a enorme esfera dos cuidados, que vai da casa aos doentes, aos necessitados, ao planeta, à saúde, ao meio ambiente, ao futuro... entra na esfera dos cuidados. E na nossa ordem obsoleta de gênero, se pensa e se age como se fôssemos sobretudo, trabalhadores, produtores, mantendo-se artificialmente a ideologia da família “salário-família”, do provedor isento das amarras do cuidado. E, no fundo, todos sofremos, mulheres e homens,

jovens e velhos, da manutenção a todo custo de uma ordem social que não mais corresponde nem aos padrões de família, nem aos desejos e sonhos de tantos e nem às características do sistema econômico, que dispensa trabalhadores, que flexibiliza e enxuga o trabalho sem dividir os custos e benefícios da mudança. Ao contrário, desemprega e sobrecarrega em um polo, enquanto oferece empregos bem remunerados e dinâmicos em outro polo, em bem menor número. E, então, recrudesce o próprio emprego doméstico, flexibilizado, nos países avançados mesmo, enquanto as mulheres, os que são pais, têm de fazer o malabarismo da “conciliação”, ou da “delegação” (termos da Helena Hirata), do repasse dos cuidados a outrem. Neste caso, a quem? A mulheres em sua maioria, em prejuízo de todos nós, humanos, que nos obrigamos a fazer escolhas equivocadas entre trabalho, carreira e vida pessoal, com seus ciclos especiais. Essa perspectiva, que o feminismo levantou inicialmente, que os estudos de gênero ampliaram a compreensão, tem um potencial crítico profundo em relação ao nosso mundo.

**RE6** - Principais correntes que você tem estudado na área das ciências sociais que tenham sido aplicadas conjuntamente aos seus trabalhos na perspectiva de gênero & mulheres?

**MCM** - Acho que respondi um pouco acima. Ressalto, também, leituras antropológicas sobre gênero que combinam bem o tema da dominação de gênero e da diversidade étnica e cultural. A dominação de gênero pode ser transversal e essa perspectiva não rompe com a compreensão do diverso. Lamento não ter incorporado melhor a meus estudos a ótica dos movimentos sociais e aprofundado as diferentes correntes teóricas dentro dos estudos de gênero.

**RE6** - Você considera importante esse conceito nos estudos atuais sobre diversidade social e a conexão com as demais áreas das ciências de um modo geral? Pode explicar?

**MCM** - Muito. Chamam a interdisciplinaridade nas ciências humanas e, também, para a integração ou multidisciplinaridade entre as ciências humanas e as ambientais. Os estudos sobre sistemas socioecológicos

sobre a complexidade nas relações ambiente e sociedade se enriquecem com a ótica de gênero, das relações sociais entre os sexos, pois estas são parte das relações que as comunidades locais mantêm com os ambientes e os recursos. Não se trata apenas dos saberes ecológicos que as mulheres desenvolvem, mas também da simbologia, das representações sociais sobre o meio, além do modo como as famílias e as mulheres em particular desenvolvem estratégias produtivas em resposta tanto às exigências econômicas quanto às que derivam do estado do meio ambiente. Nas políticas de conservação ambiental em áreas costeiras, por exemplo, a difícil construção da identidade de trabalhadoras da pesca, ou de pescadoras, pode reduzir a qualidade da representação nas esferas de participação ou de deliberação relativas a políticas de desenvolvimento econômico e ambiental.

**RE6** - Quais os principais autores que você utiliza nesses estudos?

**MCM** - Nancy Fraser, Helena Hirata, Alain Touraine, Pippa Norris, Lia Zanotta Machado, Eleieth Saffioti, Cristina Bruschini, dentre outros.

**RE6** - Considerando sua contribuição na pesquisa brasileira sobre gênero, desigualdade social, cidadania e desenvolvimento do meio ambiente e sustentabilidade na Amazônia, quais os trabalhos que você considera importantes para as discussões sobre a diversidade social?

**MCM** - Bem, na Amazônia, dentro das limitações de meus conhecimentos, destaco, sem dúvida, as coletâneas organizadas pelo GEPEM, das quais alguns capítulos se tornaram como que clássicos em suas temáticas. No âmbito do GEPEM, suas fundadoras Luzia Álvares e Maria Angélica Motta-Maués são referências básicas nas suas respectivas temáticas. No NAEA, ressalto os trabalhos de Ligia Simonian. Meus conhecimentos, relembro, são limitados, de modo que me restrinjo às que conheço melhor.

**RE6** - No seu ponto de vista, há avanços da mudança de olhar as mulheres brasileiros/as? Na academia? Na sociedade? Na política pública?

**MCM** - Sim, muitos avanços. Para me ater ao que conheço mais de perto, o fato hoje de as mulheres que vivem em comunidades de base pesqueira serem reconhecidas como pescadoras, terem acesso aos benefícios previdenciários devido à vigência de uma concepção ampliada de pesca, é um reflexo de avanço social e jurídico no Brasil. Na agricultura, há linhas de crédito específicas para as trabalhadoras rurais.

**RE6** - Nesses avanços, quais, a seu ver, a contribuição que têm dado os grupos de estudos de gênero das universidades? Acha que esses grupos devem se tornar presentes nos movimentos sociais e de mulheres quando convidados?

**MCM** - Fundamentais, desde a formação de recursos humanos para a pesquisa, o ensino e a extensão com essa aquisição fundamental da dimensão de gênero em sua visão de sociedade, para desempenharem melhor seu labor profissional, até o fato de esses núcleos manterem acesa a curiosidade científica pela abordagem de gênero. Esses grupos participam de redes de movimentos sociais e são chamados a dar consultorias a governos e empresas, contribuindo para promover mudanças, de diferentes escalas. Dito isso, há ainda necessidade de mais visibilidade, maior atração de membros, uma vez que há resistências fortes no meio acadêmico, por incrível que pareça, resistências baseadas na antiga confusão entre o feminismo dos primeiros tempos e o rigor científico. Desconhece-se que o feminismo na ciência foi responsável por fazer avançar a metodologia de pesquisa em ciências humanas, pois propiciou a crítica da suposta neutralidade de gênero dos instrumentos de coleta de dados, das enquetes até as entrevistas em profundidade e observações que são empreendidas sem atenção a essa dimensão da vida e do *status quo*. Os próprios censos, em diferentes países, estão hoje muito melhor preparados para captar a complexidade e a riqueza social nos seus formulários, que incorporam perguntas sobre uso do tempo, sobre trabalho e não trabalho. O próprio grande filósofo Habermas, que cunhou o importante conceito de esfera pública, esfera da comunicação política e da crítica social, compreendeu, a partir da leitura feminista de seu trabalho, que o conceito era pouco

cioso da dominação que “contamina” a participação na esfera pública e que esta esfera consagrava um modelo de conduta, de voz e de atuação que combinava com o padrão masculino, branco, classe média etc. Daí as feministas falarem de esferas públicas distintas, das categorias sociais fora desse padrão clássico que norteou a formação da esfera pública formal, dos espaços da política institucional.

---

---

**Maria Cristina Alves Maneschy** é Doutora em Sociologia (Université Toulouse Le Mirail, França). Atualmente é professora associada da Universidade Federal do Pará (UFPA), vinculada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Biologia Ambiental. Pesquisadora Associada do Instituto Tecnológico Vale Desenvolvimento Sustentável. É membro do ICSF - International Collective in Support of Fishworkers, rede de pesquisadores, técnicos, professores e ativistas comunitários envolvidos com questões de interesse dos trabalhadores da pesca, inscrita na lista de ONGs internacionais da Organização Internacional do Trabalho e reconhecida pela FAO. Participa, também, do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre Mulher e Relações de Gênero (GPEM/UFPA). **E-mail:** [cristina@ufpa.br](mailto:cristina@ufpa.br); [maria.maneschy@vale.com](mailto:maria.maneschy@vale.com)

---

---

**Entrevistadora: Maria Luzia Miranda Álvares, coordenadora do GPEM/UFPA.**

# Normas de publicação

A **Revista Gênero na Amazônia** ([www.generonaamazonia.ufpa.br](http://www.generonaamazonia.ufpa.br)) é uma publicação semestral (junho e dezembro) do GEPEM/UFPA. Com o objetivo de fomentar o debate sobre mulher e relações de gênero em diferentes manifestações e enfoques teórico-metodológicos, numa perspectiva inter e multidisciplinar, a revista recepciona artigos, resenhas bibliográficas, traduções, entrevistas, dossiês temáticos e outras manifestações intelectuais de autores/as brasileiros/as ou estrangeiros/as.

Neste sentido:

1 - Os textos devem ser enviados para: [secretariagepem@gmail.com](mailto:secretariagepem@gmail.com) no formato de arquivo doc, sem exceder a 1MB, incluindo as imagens; ou em CD-ROM e postado no Correio para: GEPEM – Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH – Altos) – Av. Augusto Corrêa, s/n – Guamá, 66075-110 – Belém/PA.

2 - Os textos serão submetidos à avaliação do Conselho Científico, mantido o sigilo mútuo. Eventuais sugestões de modificação de estrutura ou conteúdo serão comunicadas ao/à(s) autor/a (es/s), com prazo para reapresentação.

3 - O/a(s) autor/a (es/s) e coautores/as (se for o caso) de texto selecionado assinarão termo de cessão de direitos autorais, permitindo a publicação.

4 - No caso de artigos que mencionem o nome social de pessoa (física ou jurídica) e/ou depoimentos *ipsis litteris/ipsis verbis*, deve ser enviada uma declaração assinada pela pessoa citada no texto ou pelo/a seu/sua representante legal, autorizando a menção a quaisquer das exposições públicas referidas. As imagens originais só serão publicadas com autorização da fonte (autor/a) e das pessoas que eventualmente possam ser identificadas nas fotos.

5 - No caso de artigos e resenhas, o texto deve ser redigido em português ou em língua estrangeira (espanhol, francês, inglês) e formatado de acordo com as seguintes orientações:

## 5.1 - Artigos:

a) oito a vinte páginas (incluindo anexos) no tamanho A4; texto justificado, margens 2,5cm e parágrafos a 1 cm da margem; entrelinhamento 1,5; resumo/resumen/abstract (cada um em torno de 600 caracteres com espaço – é recomendável

tradução especializada), contendo três a cinco palavras-chave (substantivos citados no título e/ou no texto do resumo); nome(s) do/a(s) autor(es)/a(s) e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;

b) fonte Garamond: 12 ( texto, título de seções e de tabelas); 11( citações com mais de 3 linhas) e 10( legendas e notas);

c) citações e figuras (máximo de 10) de acordo com as normas ABNT específicas;

d) referências: ao longo do texto, usar remissão ou sistema autor/data; ao final do artigo, listar segundo a ABNT (NBR 6023);

e) notas bibliográficas e/ou explicativas, em rodapé;

f) usar letras maiúsculas para indicação de anexos( Ex: Anexo A; Anexo B etc.).

## **5.2- Resenhas Bibliográficas:**

I) tratar de livro publicado nos últimos dois anos (considerar a edição da revista);

II) não exceder a cinco páginas tamanho A4;

III) digitalizado em fonte Garamond 12 ( texto e seções); justificado com margens de 2,5cm e parágrafos a 1cm da margem; entrelinhamento 1,5;

IV) conter os seguintes tópicos, respectivamente:

a) referências editoriais do livro, segundo a ABNT;

b) nome do/a resenhador/a e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;

c) resumo informativo= descrição/enumeração sucinta da estrutura da obra: divisão e assunto dos capítulos;

d) resumo do conteúdo da obra= assunto tratado, abordagens essenciais e ponto de vista do/a autor/a do livro ( perspectiva teórica, método, linguagem etc.);

e) comentários avaliativos = apreciações/percepções do/a resenhador/a sobre o enfoque, a qualidade do conteúdo, o modo como o texto está formulado/ elaborado/ constituído (recomenda-se evitar, ao longo do texto, inserções de trechos (citações diretas) da obra resenhada.

**OBS:** é recomendável que os itens **c, d, e** sejam apresentados em seção com título específico.